وزارة التربية

المدرسة التونسية بالدوحة

دروس الفلسفة للسنة الرابعة أداب



الأستاذ الصّحبى الماجرى

السنة الدراسية: 2026/2025

الفهرس العام

مدخل عام للبرنـامج: الفلسفة ومطلب الكلي.

ثمة علاقة أصلية بين ما هو فلسفي وما هو كلي، والذي تعين المبدأ الأصلي للتجربة الفلسفية ذاتها. إن الفلسفة من حيث نشأتها الأصلية، كانت عبر توسط الكلي بإعطائه المنزلة والمعنى الذي جعله يحيا هنا والآن بعيدا عن كل ممارسة أسطورية. لقد كانت الأسطورة تحكي نشأة العالم المخلدة، أمجاد الملك الذي يقيم حكمه بين القوى المقدسة نظاما ترتيبيا ...ولم تكن إلا نسيجا من العجائب.

إن الفلاسفة الأول مثل طاليس هم الذين أعطوا للكلي البعد الذي جعل الفكر يتحول إلى النمط المحايث للوجود الطبيعي، إذ من خلال الطبيعة حاولوا تفسير الطبيعة، فطاليس عين الماء باعتباره مبدأ الأشياء، وهو لا يقصد بالماء مجرد العنصر الطبيعي الذي نعرفه، بل أساسا باعتباره المبدأ الذي يجعل الأشياء المتعددة مفهومة. لقد أعطي الفلاسفة الأول معنى جديدا للأصل، يصفه وايزمان بقوله " إنها محاولة لجمع المتعدد في الواحد، والواحد ليس جملة المتعدد-الموجودات المختلفة- بل هو الأهم في كل شيء. والأهم نتيجة تقييم معياري. والمعيار عملية عقلية إذ تتجاوز الواقع وإن كان الواقع أساسه. وهذا الواحد هو الكلي، بمعني الحقيقة الشاملة لكل ما هو موجود، من زاوية العقل". لدلك تفطن جيل دلوز إلى "أن العقل قد تجسد بغتة في أعمال فلاسفة الطبيعة فنزل من السماء إلى الأرض ليظهر لأول مرة في تلك المدينة على مسرح التاريخ".

إن نشأة الفلسفة إذ اقترنت بالتحول في فهم الكلي وتحويله من التعالي الأسطوري إلى التعالي العقلي ليكون هكذا مبدأ تعقل الموجود بما هو كذلك محايث لما هو طبيعي فهو مبدآ معروفية الموجود في تعدده، ومبدأ حوار ونقاش وليس سرا يحتكره الحكيم ويختص به دون غيره. اقترن الكلي بصيغة مغايرة للفكر والتفكير وتحويله من – العجيب- إلى اللوغوس العقلي وما يقتضيه من حوار ونقاش وهو ما اقترن بالفضاء العمومي أي بوجود المدينة كما ذهب في دلك جان بيار فرنان. فالمدينة أمنت:

أ/تفوق الكلام على كل وسائل السلطة. فالكلام قد غدا الأداة الأساسية بامتياز. مفتاح كل سلطة في الدولة. وسيلة قيادة وسيطرة على الآخرين. هذه الفعالية للكلام لم تعد مقتصرة على الطقوس الدينية بل أصبحت تجسيدا للحوار وللجدل واستخدام البراهين والحجج في وجه الخصوم وبدلا من أن تكون المسائل التي تخص المصلحة العامة من اختصاص الملك أصبحت توضع تحت نظر الجدل والنقاش.

ب/الدعوة العلنية لكل مظاهر الحياة الاجتماعية وأصبح الحوار والبرهنة والجدال قواعد اللعبة الفكرية والسياسية على السواء.

ج/ أفول الأصنام الدينية. فالحماية التي كانت تؤمنها العناية الإلهية سابقا للمحظوظين ستكون من الآن فصاعدا من نصيب كل الجماعات. العبادة أصبحت شعبية والمعبد أضحي مفتوحا أمام الجماهير.

لخص فرنان التحول العميق في بنية الخطاب الفلسفي وتعيينه الكلي مبدأ تعقل وممارسة "أحدث الفلاسفة الأول مفاهيم تدل على نظام كوني لا على قوة إله جبار وسلطة ملكية وإنما على قانون عدالة منحوتة على الطبيعة وقاعدة توزيع "نوموس" (قوانين) تفترض بالنسبة لجميع العناصر المكونة للعالم نظاما متكافئا بحيث لا يستطيع أي عنصر أن يطغي. إنه توجه هندسي من حيث أن الأمر لا يتعلق بنسج تسلسل أحداث روائية وإنما باقتراح وإضفاء صورة على العالم أعني أن نعرض على الأنظار مسار الأمور ومجراها بأن نضعها في إطارها المكاني: هذا لم يكن معجزة إغريقية".

إذا تعين الكلي قوام للتجربة الفلسفية ضمن البعد الذي يجعلها تحضر خطابا مغايرا لغيره فإن الفلسفة قد كونت الكلي ضمن البعد الذي لا يكون إلا تكوينا مكوِّنا-بكسر الواو- مكوَّنا-بفتح الواو-من خلال تجذير علاقة الموجود بالوجود: فكيف يتكون الكلي بما هو كلي ككلي والحال أننا نغرق في الجزئي وفيما هو مباشر؟ إن ما يتكون لا يكون إلا ضمن الخاصية التي تجعله قابلا للتعديل ولإعادة التفكير ولدلك كان الكلي مكونا تكوينا إشكاليا مفتوحا على إعادة صياغته ضمن العمق الإشكالي الذي يفصله عما قد يقع فيه من تظنن وادعاء يتحول بموجبه إلى كلي قد فقد كليته: ففي أي وضع يفقد الكلي كليته؟ ليتحول إلى نمط من الشمولية أو الكلية الفارغة؟ ما المطلوب في الكلي حتى يكون كليا ومبدأ لتعقل الأشياء وليس إخفاء وتستر لها؟ كيف نجعل من الكلي نداء للأشياء بأن تحضر هنا وليس أن تبتعد عنا في أنماط من الكليات التي تفصلنا عن العالم؟ هل الكلي مبدأ لإقامتنا أم للمغادرة؟ مبدأ للتحرر أم للاغتراب؟

يرتبط الكلي بمعرفة كل الأشياء أي الوحدة التي تأتي تجميعا للأشياء فالكلي ما لا ينقصه أي جزء من الأجزاء. فهو الشامل.

- يتعلق بمعرفة الأشياء العويصة، الصعبة بتجاوز مظاهرها نحو رصد ما هو مشترك بينها.

**الكلي هو ما هو متجاوز لما هو حسي، جزئي مثال الأشياء الزرقاء. فهو يتعلق بكل الأشياء الزرقاء.

-يرتبط بمعرفة علل الأشياء. ويصنف أرسطو العلل إلى أربعة:

1-العلة المادية فهي المادة أو الهيولي وما منه الشيء كحجم الطاولة أو العلة المادية للتمثال.

2-العلة الفاعلة وهي بما يُصيِّر الشيء كالفنان الذي صنع التمثال.

3- العلة الصورية أو الصورة وهي ماهية الشيء ومجموع الخصائص التي يتم بها كماله كشكل التمثال وما هو عليه.

4- العلة الغائية أو التي ما من أجله الشيء وهي هنا الغاية التي قصد إليها الفنان حين صنع التمثال.
←يمكن رد العلل إلي علة واحدة وهي الصورية .فالعلة الصورية تسمي غائية من حيث أنها الصورة النهائية التي يتطلع إليها الفاعل عندما يشرع في عمله كما أن صورة الشيء مبنية علي الغاية منه متضمنة في ماهيته. وكذلك العلة الفاعلة يمكن إرجاعها إلى الصورية وذلك لأن الفاعل إنما يحقق الصورة في الشيء المراد تحقيقها فيه. فالصحة التي في ذهن الطبيب هي وسيلته لشفاء المريض فصورة الصحة التي هي غاية الطبيب فهي إذا المحركة له وبذلك تكون العلة الفاعلة جزء من العلة الصورية، متضمنة في ماهيتها. وهكذا فإن العلة الغائية والفاعلة والصورية هما شيء واحد إذ يرتد البعض إلى البعض الآخر إلى حد الوقوف عند العلة الحقيقية وهي العلة الصورية.
- الكلي هو الجوهري، المتجاوز لما هو حسي هو " الأكثر بعدا عن الإدراكات الحسية".
-إن الكلي الميتافزيقي ليس إلا فكرة شمولية، فارغة غير متعين تدعي أنها حقيقية ولكنها مجرد ظن لما فيها من تعال، تجريد وثبات ومن ثمة لا تمثل وسائط للتفكير بل إنحراف به نحو أنماط من؛ الظن ومن ثمة فإن:
*الكلي ليس مجرد مقابل للجزئي بل إن الكلي لِيكون كليا يجب أن يكون قابلا للحركة وذلك يتولد من كونه يحمل في ذاته ما ليس هو بالنسبة لما يمكن أن يصير عليه. إن الكلي دائما منفتح على كلي أو ما هو آخر ولا تهدأ حركته ضمن اللاتعين تطابقا نهائيا مع كماله المطلق وفي ذلك حقيقته وإطلاقيته.
*الكلي محايث لذاته بتناقضه وهو بالتالي تاريخي نصل إليه في الأخير ومن ثمة ليس هناك كلي إلا وهو توسطي توسيطي فهو ليس مجرد فكرة بل فكرة تفكرية.
*هو كلي حقيقي لأنه متعين، يحمل خبرة آلاف السنين فهو لا متناه فهو كلي متعين ككلي مطلق قيمته:
- معرفة من أجل غاية، مصلحة – مورط في الجزء.
- توظيف الكلي نحو السيطرة والاستمالة.
←الكلي في خدمة الجزئي أو هو الجزء مرفوع إلى كل. ولذلك يقع في خلط إذ أقصي ما يتعين من خلاله هو الظن بأننا ندرك ما هو حقيقي.
- معرفة من أجل المعرفة أي غاية في ذاته.
- معرفة ننشد بها الحقيقة.
← الكلي في خدمة الكلي. فهو مبدأ معرفة الأشياء والغاية التي تجري إليها. وهذه الغاية هي الخير الاسمى. قيمة ذاتية من ناحية ترتفع من خلاله الذات إلى إدراك ذاتها والوعي بها توسطيا.
- قيمة موضوعية من جهة أن هذا الوعي الذاتي يبقي وعيا فارغا ما لم يرتفع إلى ما هو كلي بحق وهو ما يقتضي منها تجاوز انانتها للمصالحة مع النحن وفي ذلك كمال لإنسانيتها وتحقق معقوليتها في وحدة ليست تجريدية بل تاريخية متعينة.
ملاحظة: لقد تعين الكلي على أنه الخاصية الأساسية لتفكير الإنسان، فهو إنساني من جهة أن الحيوان لا يدرك إلا ما هو جزئي، مباشر. إن الإنسان قد طبع الكلي بانتماءاته المختلفة أي بواقع مساءلته للموجود والوجود فإما هو مجرد امتداد لخبرة حسية أقصي ما يتحقق فيها هو ما هو شمولي، ولذلك فإن الكلي يتخذ بعد التجاوز ولكنه يبقي مع ذلك في أبسط معاني التجاوز كتجريد يستبدل الأشياء بوحدة لا تؤخذ إلا على معنى توحيد الكثرة وتجميع لها في نمط من الشمولية لا تحتمل صلابتها في ذاتها إلا بما هي الوجه المقلوب للعالم الحسي. وإما هو كلي وقد تعين من خلال المساءلة الفلسفية وخصوصيتها الميتافزيقية يقين مجرد وتعال وثبات وهو في ذلك يقين جوهري مكتمل بصورة ثابتة متعين خارج السياق الإنساني والتاريخي. ليكون ما قبلية محنطة تعين مقولات منطقية أو وساطات قيمية ...إن الميتافيزيقا أعطت للكلي ما هو حقيقي وما هو منظم ومنحته خاصيته الإشكالية الأساسية من جهة القدرة النقدية التكوينية، لأن الكلي لم يتكون سواء مثلا أو جواهر إلا من خلال الخطاب الذي عرف كيف يفكه ويحرره مما هو مزعوم ومما وقع عليه من استحواذ من خلال إستراتيجيات سلطوية وخطابية.
إن هذا البعد الإشكالي الذي تكون من خلاله الكلي أعطي له الخاصية الأصلية وهو هذا التجاور الإشكالي وتحويل الكلي إلى مشكل يتعين من خلاله الكلي ضمن خصوصية إشكالية تعود صياغته ضمن الأبعاد المختلفة. إن الميتافيزيقا تفشله لأنها تورطه في يقين التمثل فأفرغته وحولته صورة باهتة من الوجود والفكر أو من التمثلية ليكون متراوحا بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي ضمن الفكر الذي يريد أن يعطيه الخاصية التي تجعله كلي حقيقي.

إن ما يعنينا هو:
* التفطن إلى الخاصية الإشكالية لتكوينية الكلي. فالكلي يتكون إشكاليا وبالتالي ليس معطي. ولا حتى متعين بشكل مطلق.
* التفطن إلى المسارات الإشكالية لما هو كلي. إذ أن تنويعاته ليست يقينيات نتداولها أو نبشر بها أو حتى نعلن عنها فلسفيا بل هي نبش في طبيعة انتماءاتنا أي في قدرتنا على المساءلة والأشكلة كضمانة ليأتي الكلي ليس يقينا محنطا أو بضاعة نستهلكها بل مشكلا يفتح الكلي على ما هو كلي في كل كلي: لماذا تعين لدينا الكلي بهذه الكيفية كوحدة أو كتعدد؟ كهوية أو كاختلاف؟ وبهذه المضامين المجردة أو المتعينة؟ التاريخية أو المتعالية؟ هذا البعد الإشكالي يمتد في العمق الإشكالي لما هو كلي: أية نزعة إنسانية كانت شرطا لهذا الكلي؟
*التفطن إلى الأفق الإشكالي لما هو كلي وذلك لا يتعين إلا تحررا من كل نزعة كليانية وشمولية.
فأيّ كلّي تسعى الفلسفة إلى إدراكه؟ ألا يمكن أن يكون الكلّي مجرّد فرضية مُسبقة؟ ألا يكون الكلّي مطلبا مستحيلا أو في أحسن الأحوال مطلبا عَصِيَّ التّحقّق؟ هل يمكن إدراك الكلّي بمعزل عن الجزئي، والواحد بمعزل عن المتعدّد، والثابت بمعزل عن المتغيّر؟ هل من تنافر بين الكلّي والجزئي، وبين الواحد والمتعدّد؟ لعلّ هذا المشكل يُمثّل لبَّ التفكير الفلسفي منذ البداية.

دواعي طرح المشكل:

التباس في استعمال المصطلح:

يتعلّق الالتباس هنا بالخلط القائم بين الكلّي والعام والعالمي والعولمي والمطلق، بل إنّ الكلّي قد يحتمل معنى الذات الإلهية.
لنأخذ النصّ التالي مثالا عن ضرورة التمييز بين العام والكلّي:

Une idée est dite générale lorsqu'elle convient à plusieurs objets ; mais quand on dit qu'une idée est universelle, on ne veut point dire du tout qu'elle convienne à tous les objets ; car il n'y a que les idées de possible ou d'être qui soient dans ce cas, et elles sont bien abstraites et creuses. Et pour les idées d'espace, de temps, de cause, qui sont évidemment des relations on ne peut point dire qu'elles appartiennent à quelque objet ; on dirait mieux qu'elles sont nécessaires, c'est-à-dire que toute pensée les forme, sans pouvoir les changer arbitrairement. Et puisqu'il y a des idées qui sont communes à tous les esprits, ce sont ces idées-là qui doivent être dites universelles ; et l'on ne fera que revenir au commun usage ; car si l'on dit que quelque chose est généralement admis, cela veut dire que l'expérience y conduit la plupart des hommes, d'après des cas à peu près semblables. Au lieu que si l'on dit que quelque chose est universellement admis, on veut exprimer que cela est clair et indéniable pour tout esprit qui entend la question.

ALAIN - ELEMENTS DE PHILOSOPHIE * Chap.5, des idées générales

دواعي فلسفية:

يعتمد الفكر العامي على الإدراك المباشر لمظاهر الأشياء عن طريق الحواسّ، فيظلّ سجين الـ "هنا والآن" كما يرى هيغل. غير أنّ الفلسفة تُعلّمنا أنّ مثل هذه المعرفة ليست ممّا يُعوّل عليه إذا ما وضعنا نُصب أعيُننا معرفة الحقيقة (أمثولة الكهف ـ أفلاطون) فمظاهر الأشياء غالبا ما تكون خدّاعة (التأمّلات ـ ديكارت). من هنا كان من الضروري التعويل على المفهوم الذي من خلاله ندرك الكلّي وراء الجزئي. إنّ جلّ الفلسفات تسعى إلى تجاوز الآراء والظنون (عالم الدوكسا) باتّجاه الكلّي / الكوني متوسّلة في ذلك المفهوم. غير أنّ ما نلاحظه أنّ جلّ الفلسفات كذلك لا تتّفق على معنى واحد للكلّي، فهناك على الأقلّ توتّر قائم بين معنيين للكلّي: الكلّي كفكرة مجرّدة (ما يُسمّيه هيغل الفكرة الشاملة) والكلّي العيني (ما يُسميه هيغل الكلّي الحقيقي) يرى هيغل " أنّ جميع الاتّهامات التي تُوجَّه إلى الفكر، والفكر الفلسفي بصفة خاصّة، مصدرها إلى حدّ كبير الخلط بين هذين اللونين من ألوان الكلّي".

دواعي إبستيمولوجية:

Nous nous trouvons sans doute dans une période de transition, démunis devant les modèles simulacres de grande science, sans outils de pensée équivalents à ceux que Platon en son temps construisit. La position du scientifique qui s'astreint à épurer la formulation d'un problème dans un effort vers une rationalité objective est souvent confondue avec celle de l'expert qui, engagé dans une situation sociale où il joue le rôle de maître d'œuvre pour un maître d'ouvrage, utilise la modélisation comme moyen d'expression d'un projet, en visant, éventuellement, la naissance de sentiments et de convictions par intérêt.

Enquête sur le concept de modèle dirigé par : Pascal Nouvel
La modélisation et les sciences de l'ingénieur Nicolas Bouleau.
P.U.F (2002).

"نوجد، من دون شكّ، في مرحلة انتقالية عزل أمام النماذج الوهمية للعلم الكبير دون أدوات للتفكير تُضاهي ما بناه أفلاطون في عصره. إنّ موقف العالم الذي يفرض على نفسه تحسين طرحه لمشكل باتّجاه معقولية موضوعية غالبا ما يقع الخلط بينه وبين الخبير الذي يجد نفسه في وضعية اجتماعية حيث يلعب دور المُصمّم لمشروع لصالح مستثمر له، متوسّلا النمذجة كتعبير عن ذلك المشروع، آخذا في اعتباره ما يمكن أن يتولّد عن ذلك من مشاعر وقناعات مرتبطة بمصلحة ما". (النمذجة وعلوم الهندسة ـ نيكولا بولو ـ 2002)

يشير المؤلّف في هذا النصّ إلى ما يُميّز النشاط العلمي والتقني في عالمنا المعاصر، حيث نجد تداخلا أو التباسا بين عمل العالم الباحث عن حقيقة موضوعية كليّة وبين الخبير أو المهندس الذي يرتبط عمله بتحقيق مصلحة المستثمر معتمدا في ذلك على النمذجة. إنّ الخبير لا يهتمّ بالحقيقة كغاية في ذاتها رغم أنّه يعتمد في عمله على المعرفة العلمية. هذه الوضعية المُستجدّة تفرض صياغة جديدة للسؤال الإبستيمولوجي: هل بوسعنا اليوم تجاهل ما تفرضه علينا النمذجة من إعادة النظر في منزلة الحقيقة؟

Le point le plus important du point de vue de la philosophie de la connaissance est qu'un modèle validé n'est jamais qu'une approche parmi d'autres. Quoique l'auteur de la modélisation ait souvent tendance à s'y accrocher comme à la vérité vraie, elle ne constitue qu'une lecture de la complexité rencontrée. Des conflits d'interprétation sont ici courants aussi bien que dans les sciences humaines. Deux oppositions paradigmatiques typiques sont celle des modèles descriptifs ou explicatifs et celle des modèles quantitatifs ou qualitatifs. La première fit son apparition dans les débats autour des modèles fondés sur les séries temporelles en économie dans les années 1960. La seconde a été soulignée par René Thom à une époque où le fort développement de l'analyse numérique occultait l'intérêt des schémas purement qualitatifs pour la compréhension des phénomènes. Souvent le modèle participe des quatre catégories à la fois.

(Même référence)

دواعي سياسية وحضارية:

إذا كان لا بدّ من التمسّك بالكلّي كمطلب، نحن لا نستطيع مع ذلك تجاهل ما آل إليه أمر الكلّي اليوم، فلم يفلت استعمال المصطلح من براثن الإيديولوجيا حيث يقع التشريع اليوم إلى هيمنة قطب على آخر باسم حضارة تدّعي الكونية، مُتخفيّة وراء كونيّة حقوق الإنسان أو الحرّية أو غيرها. (العولمة ـ المركزية الأوروبية. وهو ما نجد له صدى حتّى في نصّ هيغل المشار إليه).

مراحل دراسة المشكل:

لعلّه من السّهل أن نلاحظ شدّة التعقيد فيما يتعلّق بمطلب الكلّي / الكونيّ من خلال طرحنا السابق للمشكل، إذ يشمل العديد من مجالات البحث الفلسفي، وهي:

ـ مجال البحث في الوجود الإنساني: ما هو الإنساني في كلّ إنسان؟ هل يمثّل الإنسانيّ جوهرا ثابتا بسيطا وواحدا ينأى بنفسه عن شبهة التغيّر والمركّب والمتعدّد؟

ـ مجال البحث الإبستيمولوجي: هل تتنافى النمذجة مع الحقيقة كمطلب كلّي؟ هل من الممكن اليوم مواصلة الالتزام بمبدأ الموضوعية؟

ـ مجال البحث في القيم: هل في تنوّع القيم التي تستند إليها الممارسة العملية ما يقود إلى ريبية تقبل بالموجود ولا تسعى إلى إرساء قيم كونية؟

رهانات التفكير في المشكل:

ـ رهانات نظرية:

التضايف بين الكلّي والجزئي، بين الوحدة والكثرة، بين الثابت والمتغيّر. التحوّل من سؤال "ما الإنسان؟" إلى سؤال "ما هو الإنساني؟". تجاوز ثِقتنا العمياء بشأن الموضوعية. تدارك الفصل بين تنوّع القيم في الواقع وبين سعي الفلسفة إلى بناء قيم كونية.

ـ رهانات قيمية:

ضرورة التواصل بين البشر على اختلاف هويّاتهم، والوعي بأنّ التنوّع لا يمثّل عائقا بقدر ما هو عامل إثراء لتجربة الإنسان في الوجود. ضرورة تحمّل العالم والخبير مسؤوليتهما عمّا يُنتجانه من معارف ومشاريع. تجاوز التبريرات الإيديولوجية للاستبداد. انفتاح التجربة الخلقية والجمالية على الكونية.

إشكالية البرنامج

المساءلة الفلسفية بين نسبية الاختلافات ومطلب الكلي

« Le questionnement est bien le principe de la pensée même, le principe philosophique par excellence. »

" إن المساءلة هي حقا مبدأ الفكر ذاته، إنها المبدأ الفلسفي بامتياز."

Michel Meyer, De la problématologie

- لقد كان عنوان برنامج الفلسفة في السنة الثالثة " مطلب التفكير: من اليومي إلى الفلسفي"، وهو عنوان تمت مقاربته من خلال فصول ثلاثة:

* أولها: فصل" اليومي" الذي هدف إلى الكشف عن آليات عمل اليومي التي تفرض على الوعي والفعل الإنسانيين إيقاعا تكراريا رتيبا يجعلهما موسمين بالسلبية. فبالرغم من مظاهر التغير والاختلاف وادعاء الفاعلية، فإن الأفراد ينخرطون سلبيا في أنماط متكررة تجعل آراءهم واختياراتهم نتاجا لتأثيرات خارجية مصدرها السائد الاجتماعي وسلطة الأكثرية ووسائل الاتصال الجماهيري. وفي ذلك ما يؤدي بالضرورة إلى الاغتراب أي إلى تشويه مميزات الفرد الإنسانية وجعله غريبا عن ذاته وعن واقعه، فهو كائن الفكر والحرية ولكنه يتبنى آراء بلا تفكير ويحدد مواقف دون اختيار حر. وهو يحيا في عالم يفهمه بشكل زائف فلا يتوصل إلى إدراك نظامه وآليات عمله. إن معاينة هذا الوضع لا يمكن أن تتم من دون تساؤل: كيف يمكن للأفراد التحرر من الاغتراب في سياق اليومي؟

* إن هذا السؤال هو الذي أجاب عليه الفصل الثاني" مقتضيات التفكير"، حيث حاول أن يبين أن الفرد لا يمكنه أن يتحرر من اغترابه في اليومي إلا إذا غير علاقته به من خلال ممارسة التفكير الذي يقتضي مساءلة إشكالية ترفض الإقرار بالبديهي ليستنطق ما هو ضمني لا مفكر فيه داخل كل موقف فتحوله إلى مشكل يحرج الفكر ويدعوه إلى البحث والتجاوز. إن تحقق هذا المقتضى لا يمكنه إلا أن يحرر الفرد من علاقته العفوية المختلطة باللغة ليعرف الألفاظ بكل دقة ويحولها إلى مفاهيم تمكن من تمثل الواقع بأكثر دقة ويحصنه من أشكال المغالطة التي يحملها الخطاب فلا يدافع عن أطروحة ولا يدحض أخرى إلا بالاستناد إلى حجج وجيهة يبنيها العقل وحده.

* أما الفصل الثالث فيتعلق " بتجربة الالتزام " التي يقدمها كامتداد طبيعي لفعل التفكير باعتباره لا يمكن أن يتحقق في إطار العزلة ولا أن يكون لامباليا. فالالتزام هو الوجه الآخر للتفكير من حيث أنه لا يكون إلا في إطار الحوار مع الآخرين والقبول بالنقد كقاعدة للتعامل مع كل المشاركين فيه، رهانه من ذلك إرساء تواصل حقيقي يبرر الرجاء في حياة إنسانية بلا عنف. فالتفكير إذن مسؤولية بإقناع الذات والآخر بأن الإنسان قادر على تغيير واقعه نحو الأفضل وشجاعة في تحملها.
- ويتضح من خلال الفصول الثلاثة أن برنامج الفلسفة في السنة الثالثة قد راهن على إمكانية قيام تواصل حقيقي بين البشر يمكنهم من إزالة أشكال النزاع للتفكير معا في كنف الحوار وللحياة معا في عالم بلا عنف مم يهيئهم للتحرر من الاغتراب.
- إذا كان جوهر التفلسف هو المساءلة، فإنه لا يمكن الانخراط في هذا الرهان دون مساءلته إشكاليا للكشف عن مفترضاته الضمنية وامتحان مدى وجاهتها:

- إن المفترض الأول الذي تكشف عنه مساءلة الرهان المعلن هو أنثروبولوجي (والمفترض هو الموقف الذي يسلم به ضمنيا قول معلن ما (أطروحة، سؤال) فيجعل طرحه ممكنا. ويكون المفترض أنثروبولوجيا عندما يتعلق بتصور عن الإنسان: انتربوس في اليونانية) ذلك أن الإقرار بإمكانية تواصل حقيقي بين الناس من خلال التفكير يهيئهم للاتفاق ووضع حد لعنف الخطاب والممارسة يفترض ضمنيا وجود خصائص مشتركة بين البشر تعبر عن وحدة كلية تجمع بيتهم رغم اختلافهم (العقل، الإحساس، الاجتماعية، الرمز، الإنتاج...) غير أن هذا المفترض لا يخلو من إحراجات إذ: بأي معنى يمكن الإقرار بوحدة إنسانية كلية في ضوء ما يتميز به البشر من كثرة تعبر عن تنوعهم الفردي والثقافي؟ ألا يتضمن الإقرار بوحدة إنسانية كلية خطرا مزدوجا يهدد بتحويل تلك الوحدة تارة إلى ماهية مجردة تهمش الكثرة الفعلية بين البشر وطورا إلى مركزية اثنيه تفرض نموذجا حضاريا ما وترى في كل خصوصية مغايرة ضربا من البربرية؟ عندئذ هل يكون الحل بتثمين الاختلاف بين الأفراد والمجتمعات بما تتضمنه من ثراء والدفاع عن الخصوصية ضد كل وحدة مزعومة؟

[إن هذه الأسئلة تطرح إشكالية: الإنساني بين الوحدة والكثرة التي ستكون محورا للتفكير في الباب الأول من برنامج الرابعة]

أما المفترض الثاني الذي تكشف عنه مساءلة رهان برنامج الثالثة فهو معرفي، ذلك أن التفكير سيكون بلا معنى إذا لم ينفتح على إمكانية الاتفاق وهو ما لا يتحقق من دون الإقرار بإمكانية إلى حقائق تتميز بالكلية باعتبارها قضايا تمكن من معرفة موضعية بالواقع وأضحت العلوم اليوم متهمة بكونها قد بعثرت الواقع وجزأته فلم تقدم سوى حقائق جزئية ومؤقتة؟ وأن الفلسفة أضحت متهمة بكونها مساءلة عقيمة لا تنتج أية معرفة؟ عندئذ هل ينبغي الاستسلام لريبة تجعل التفكير بلا أفق وإمكانية الاتفاق مستحيلة.؟ أم لابد من خيار ابستيمولوجي جديد يهيئ العلوم للانفتاح على الواقع في تعقيده ومن الاعتراف بإسهام المساءلة الفلسفية في بلورة مطلب الحقيقة الكلية؟

[إن هذه الأسئلة تطرح إشكالية: العلم بين الوحدة والكثرة التي ستكون محورا للتفكير في الباب الثاني من برنامج الرابعة]

أما المفترض الثالث الذي تكشف عنه مساءلة رهان برنامج الثالثة فقيمي ذلك أن الانفتاح على إمكانية الاتفاق باعتباره البديل النوعي للعنف ليس معرفيا فحسب بل ينبغي أن يكون كذلك عمليا قيميا يتصل بأحكام القيمة في مجال الممارسة الأخلاقية والسياسة والفنية، وهو ما يفترض وجود قيم كلية تضع معايير موحدة بين الناس في تحديد الخير والحق والجمال. ولكن مساءلة هذا المفترض سرعان ما تكتشف عن إجراءات عديدة. أليس من تناقص في الحديث عن قيم كلية في ظل ما تتضمنه المجتمعات من قيم نسبية مختلفة لا تفتأ تتغير عبر التاريخ؟ عندئذ هل يكون من المشروع القول إن القيم لا تكون إلا نسبية وجزئية تعبر عن مواضعات المجتمعات واختيارات الأفراد؟ ولكن ألا يفضي ذلك إلى نسبوية قيمية تنفي إمكانية التمييز بين الحق والعنف والحسن والسيئ والجمال والقبح فتجعل الفعل الإنساني بلا إحداثية توجهه وتهدد بانفجار العنف وتبريره؟

[إن هذه الأسئلة تطرح إشكالية: القيم بين النسبي والمطلق التي ستكون محورا للتفكير في الباب الثالث من برنامج الرابعة]

رهانات الأسئلة المطروحة:

- إن مساءلة هذه المفترضات التي قام عليها رهان مطلب التفكير في برنامج الثالثة عن صلته الوثيقة بمطلب الكلي على مستويات ثلاثة: وحدة الإنسانية على المستوى الأنثروبولوجي، وكلية الحقيقة على المستوى المعرفي، وكلية القيم على المستوى العلمي. وفي ذلك ما يعبر عن رهانات أساسية:

فأنثروبولوجيا، إن فهم البشر للاختلافات القائمة بينهم كتعابير متنوعة عن هوية إنسانية كونية توحد بينهم وتتيح لهم إمكانية التواصل والتعايش السلمي والاحترام المتبادل بحيث يضعف ذلك الايدولوجيا القومية والعنصرية والجنسية والطائفية والاستعمارية التي تتخذ من الكثرة مبررا للتفاوت والإقصاء.

ومعرفيا، إن العمل على التوصل إلى حقائق كلية تعبر عن تظافر كل المعقوليات في معرفة الواقع داخل تعقيده من أجل التقدم بالإنسان هو ما يمكنه أن يحرر البشر من معارف مجزأة أشكال لا تقدم سوى حقائق جزئية غايتها النجاعة دون اعتبار الإنسان.

وقيميا، إن العمل على بلورة أشكال من الاتفاق حول قيم أخلاقية وسياسية كلية تتيح إمكانية توجيه الحياة المدنية والسياسية والعلاقة بين الأشخاص طبقا لمبادئ وقوانين تحمي احترام كرامة الإنسان وحقوقه وهو ما يمكن أن يحرر البشر من نسبوية يصبح في نطاقها كل شيء مبررا وجائزا كمقدمة تهتم اندلاع العنف.

الإنساني ّ بين الكثرة والوحدة

إدغار موران :"الإنسان هو كائن ثقافي بالطبيعة، لأنّه كائن طبيعي بالثقافة"
(Le paradigme perdu, p.100, Points n°109)

مدخل عام: تقديم الإشكال

إنّ صياغة المسألة على هذا النحو:" الإنساني بين الوحدة والكثرة"، إنّما تنطوي على إشارات إشكالية مخصوصة. من هذه الإشارات علينا أن نذكر:

1. **لماذا "الإنساني" وليس "الإنسان":** هل يعني ذلك أنّ التعريفات الفلسفية الكلاسيكية لمفهوم "الإنسان" قد صارت غير مناسبة لفهم أنفسنا، ومن ثمّ هي محاولة للبحث عن تعريفات جديدة أكثر إيفاءً بخصائص الظاهرة الإنسانية؟ أم أنّه اعتراف ضمني بأنّ "مفهوم" الإنسان هو ادّعاء منهجي لم تستطع الفلسفة أن تفيَ به إلى حدّ الآن، ومن ثمّ يجدر بنا نقل المشكل من مستوى سؤال الميتافيزيقيين- الباحثين في ماهية الموجودات- "ما هو الإنسان؟" إلى سؤال المؤرّخين- لوضعية النوع الإنساني- "من هو الإنسان؟"

2. من أجل أنّ "الإنساني" سيظل رغم كل تحفّظاتنا **صفة** نشير بها إلى "الإنسان"، فإنّ علينا أن نسأل: ما دلالة هذا **التراجع الفلسفي** من موقف "**تأسيسي**"، كانت غايته العليا إرساء "علم الإنسان"، ومن ثمّ تعيين ماهية الإنسان، إلى موقف "**تاريخي**"، لا-تأسيسي، يكتفي بوصف ظواهر الإنساني وفهمها، دون أي قرار ميتافيزيقي حول ماهية الإنسان؟

3. أنّ الشطر الثاني من العنوان أي "بين الوحدة والكثرة" لا يخلو هو أيضا من **حيرة منهجية**، وذلك ليس فقط كما يظهر لنا من حرف "بين"، التي تفيد الوصل والفصل معا، بل في مواصلة التعويل على التقابل الميتافيزيقي التقليدي بين "الواحد" و" الكثير" في تقدير الموجود. فإنّ هذه الصيغة ليست جديدة تماما في الفلسفة، حيث أنّنا نعلم أنّ أفلاطون هو من أدخل "الثنائيات" في ماهية الإنسان، ومنها على وجه الخصوص وحدة النفس –العقلية- وتكثّر الجسم –الحسية. وهو وضع منهجي بقي سائدا ومعمولا به إلى حدّ كانط. ولذلك فإنّ الجديد حقا هو هذا التنصيص الصريح على "البينية": إنّ الإنساني هو ميدان يتشكّل "بين" الوحدة والكثرة. وهذا الحرص على **فهم "البين"** ورفعه إلى رتبة المقام التأويلي لفهم أنفسنا، ليس مقصدا أفلاطونيا ولا كانطيا. بل هو موقف "ما بعد ميتافيزيقي" أصلا. ونعني بذلك أنّه نقل لغة الإشارة إلى إنسانيتنا، من السؤال الميتافيزيقي "ما هو" الإنسان؟، حيث يغلب منطق "**الوحدة**"، إلى السؤال التاريخي "من؟" يكون الكائن الإنساني، حيث يحتدّ منطق "**الكثرة**" لأوّل مرة في معنى كينونة هذا الإنسان.

كيف يجدر بنا الآن، بعد أن بسطنا ملامح الحقل الإشكالي الذي تشير إليه عبارة "الإنساني بين الوحدة والكثرة"، أن نبني خطة المعالجة المناسبة للصعوبات التي تكتنف كل مستوى من مستويات تخريج هذه الإشكالية؟ من الممكن أن نقسّم المهام التي تطرحها خطة المعالجة كما يلي:

أ- بأيّ معنى يمكن اعتبار السؤال "ما هو الإنسان؟" هو الصيغة الكلاسيكية العامة، من أفلاطون إلى كانط، التي قامت عليها جهود الفلاسفة في تأمين اتساق محمود في معنى الإنساني بين الوحدة والكثرة؟

ب- إلى أيّ مدى نجح العلماء والفلاسفة المعاصرون بعد داروين في إعادة كتابة تاريخ الطبيعة البشرية، بوصفها طبيعة "متحوّلة"، ومن ثمّ في نقل صيغة البحث في الإنساني من صيغة "ما هو؟" إلى صيغة "من هو" الإنسان؟

1. في دلالة الوحدة والكثرة:

إنّ اهتمام الفلسفة بمسألة الوحدة والكثرة لا يرتبط بسؤال ما الإنسان فحسب وإنّما يرتبط بكلّ المباحث التي انشغلت بها الفلسفة واشتغلت عليها، إلى درجة دفعت البعض إلى التأكيد على أنّ فهم مسالة الوحدة والكثرة هو المحدّد الأساسي والجوهري لأيّ مقاربة فلسفيّة، ولكن الإحراجات والتوتّرات التي تلازم السؤال عن الإنسانيّ في علاقة بمسألة الكثرة والوحدة هو الذي سيدفعنا للانشغال بالمسألة الأنتروبولوجية عامة وسؤال "ما الإنسان؟ " خاصّة؛ ولذلك يجب أن نقرّ مبدئيا بأنّنا نلج في هذا السجلّ عالما مترامي الأطراف يطال السؤال الأنطولوجي والسؤال الأنتروبولوجي، عالما قد يدعونا لاستحضار كلّ تاريخ الفلسفة ما لم نحدّد بدقّة المشكل الذي سنعالجه، بحيث تكون العودة للفلاسفة محاولة للإجابة على المشكل المطروح سلفا والذي نصوغه على هذا النحو: هل يقتضي القول بالوحدة نفي الكثرة؟ وإذا كانت الكثرة هي السمة المميّزة للواقع الإنساني فهل يدفعنا هذا الواقع إلى القول بأزمة الكلّي أو التشكيك فيه؟ وهل يفضي التشكيك في الكلّي إلى التشكيك في مطلب الوحدة؟ وهل يتعارض واقع الكثرة بالضرورة مع الوحدة المنشودة؟ اليس من الممكن التفكير في الإنسانيّ وجوديا وثقافيا في ظلّ القول بالكثرة والوحدة في آن؟

2 ـ الإنسانيّ وقلق السؤال :

هل من معنى لوجود حكم عليه بالموت قبل أن يوجد؟

الوعي بالموت هو طرف من أطراف تراجيديا السؤال الإنسانيّ، وإن كان هذا الوعي بالذات هو شكل من أشكال تميّزه؛ والمأساة تكمن في هذا التحوّل من إدراك للموت على أنّه الحكم النهائي الذي لا استئناف فيه إلى رغبة في الخلود، أي من الوعي بالنقصان إلى طلب الكمال، وهنا يصطدم الوعي بالعوائق التي تحرم الإنّية كمالها، فيتمّ إقصاء الجسد لأنّه يذكّرنا بالموت، ويتمّ نفي الرغبة لأنّها تدفعنا نحو الحيوانيّة، ويتمّ إقصاء اللاوعي لأنّه يفضح أحلامنا ويكشف الشذوذ الكامن فينا، فنعلن تطاولا وخوفا في كلّ مناسبة أنّها كثرة تعبّر عن الغيريّة، وأنّ الكثرة مرض لا يصيب الإنيّة بل يصيب الغيريّة. ولكن هذا التطاول والادّعاء بقدر ما يزيل الخوف من الموت يضاعف من جهلنا بذواتنا وإنّيتنا. وبقدر ما يذلّل التمزّق الوجودي والتراجيدي بقدر ما يضاعف أوهامنا.

« Jamais l'animal ne saura ce que c'est que mourir ; Et la connaissance de la mort et de ses terreurs est une des premières acquisitions que l'homme ait faites en s'éloignant de la condition animale ».
Rousseau : Discours sur l'origine de l'inégalité, première partie

هناك من يواجه التمزّق والقلق بالخلق والإبداع والسؤال، وهنالك من يواجهه بالوهم والنرجسية والادّعاء؛ لقد تحملّ بيتهوفن في نهاية حياته مثل هذا التمزّق بعد أن أصبح غير قادر على الإنصات للموسيقى التي يؤلّفها، وهي الفترة التي أنتج فيها أفضل إبداعاته الموسيقية، لا نعثر على مثال أكثر عدمية من هذا المثال حيث يتعذّر على الموسيقيّ الإنصات إلى الموسيقى التي يبدعها، ولكّنه مثال جيّد لأنّه يكشف عظمة الإنسان بالرغم من مأساويّة وجوده: فقد استمرّ بيتهوفن في إبداع الموسيقى التي لن يستمع إليها أبدا؛ كما يستمرّ الإنسان في الوجود الذي لا يقين فيه سوى الموت. وكأنّ كلّ واحد مّنا موسيقيّ أصمّ، قد تكفينا حجّة متواضعة لتثبت لنا يقينية الموت، ولكنّنا نواجه اليقين بالوهم وبالحلم وبالرغبة، ونختار في رفعة الإنسان وكبريائه الرجاء والأمل. فمع سؤال معنى الحياة ينضاف سؤال لماذا الوجود؟ لماذا هذا العالم؟ لماذا لم يكن عدما؟ هل هنالك غاية ما أو حكمة ما تختفي وراء الشيء حتّى لا يكون لا شيئا؟ كلّ هذه الأسئلة وغيرها تستعيد على سطح الوجود الإنسانيّ القلق الميتافيزيقي، الذي يكشف من جهة الإنسان ويظهر من جهة ثانية الشعور العميق بالوحدة الأنطولوجية، و ينتهي من جهة ثالثة إلى جملة من الرؤى تحاول أن تكسّر الهوّة بين الإنسان وما حوله، رؤى تصنع وعي الذات بذاتها وتحدّد موقع الإنسان في العالم، فتولّد الإنّية كبعد من أبعاد الهويّة الذاتيّة، وتولّد الخصوصيّة كوجه من وجوه الهويّة الثقافيّة، ووراء الإنّية والخصوصيّة يتحرّك باستمرار القلق الإنسانيّ، قلق منبعه وعي الإنسان أنّه ليس ما حوله، فهو إمّا أكثر بكثير أو أقلّ بكثير. لعلّ التفكير في الإنسانيّ إذا لا يختلف كثيرا عن التفكير في رؤاه، بل لعلّ الرؤى هي فرصتنا الوحيدة للالتقاء بالإنساني فينا، إذ "ما الإنسان؟" خارج أسئلته، تمثّلاته، تصوّراته وأوهامه؟ و"ما الإنّية" خارج إطارها الثقافي الذي تتشكّل على أساسه الخصوصية، ويتحدّد موقف الذات وموقعها؟ بل وما العالم ذاته إن لم يكن ما نراه وما نفسّر به ما لا نراه؟ ولأنّ الإنسان ليس مجرّد وجود في العالم، ولأنّ العالم ليس بالضرورة مجمل الأشياء هناك أمامنا، فإنّ الفلسفة وهي تفكّر في الإنسانيّ لا يمكنها إلاّ أن تفكّر في شكل حضوره وأن تفكّر في العالم كما تتمثّله الذات أو تتخيّله أو تسعى إلى تفسيره وفهمه. الإنسانيّ إذا لا يمكن الإحاطة به باعتماد بعض التعريفات والتحديدات وإنّما الإحاطة تأتي من تلمّس الأسئلة التي

يوجّهها القلق في كلّ مكان. الإنسان الذي يسأل لماذا الشيء وليس اللاشيء؟ يدرك عبر مأساوية سؤاله أنّه لا هذا ولا ذاك، أنّه العدم أو هو كائن ممكن أو هو مشروع إنسان. يكون الإنسان انطلاقا من وعيه الخاصّ، طبيعته الخاصّة، وحسب قرار خاصّ، وعندها لن يكون الغريب أو الوحشيّ أو اللاإنسانيّ، إلاّ جزءا من هذه الطبيعة أو انعكاسا للقرار؛ وليس هنالك ما يبرّر الحديث عن اللاإنسانيّ إلاّ الإنسان ذاته، طالما هو بين هذا وذاك تحقّق وصيرورة وإمكان. لا يولد الإنسان إنسانا، وإنّما يصير كذلك، وهذا يعني أنّ الإنسان حريّة وأن للحريّة ثمن، وثمن الحريّة هو بناء إنّية يكون الإنسان جديرا بها. وعلى الإنسان أن يختار بين الإنّية والغيريّة الصورة التي يرتضيها لذاته، أي أن يتحملّ مهمّة بناء ماهيته، وإنتاج هويّته، إذ الإنسانيّ مهمّة الإنسان، حيث تكون حقيقته ما يحقّقه أو ما يكون جديرا به. والحريّة قبل الهويّة أحيانا إذا كانت مجرّد إطار سكوني تتجمدّ فيه الإنّية وتفنى؛ والهويّة هي الإنّية أحيانا في اللحظة التي تدفع الإنسان للخلق والبناء.

3 - طرح المشكل:

إذا كان فلاسفة الميتافيزيقا (ما وراء الطّبيعة) ابتداء من الفلسفة اليونانيّة مرورا بالفلسفة الإسلاميّة وصولا إلى فلسفة ديكارت يُقدّمون إجابة " ماهويّة " (ماهيّة الشيء ما يجعله هُوَ هُوَ) واحدة/ دائمة/ ثابتة/ هي هي/ مطلقة/ كاملة عن سؤال " ما الإنسان " فلأنّهم ينطلقون من بديهيّة/ مسلّمة (فكرة غير قابلة للمراجعة أو للشكّ) فلأنّهم ينطلقون من بديهيّة أنّ النّفس هي المحدّد لوجود الإنسان (هي المبدأ، هي الجوهر، هي الماهيّة) فلا تحتاج في وجودها إلى ما يغايرها.
ولمّا كان أنصار العولمة يذهبون إلى الإقرار أنّ العولمي هو الكوني فلأنّهم ينطلقون من بديهيّة ومسلّمة أنّ "الأمركة " هي النّموذج الأوحد/ الأحسن/ الأكمل/ الأفضل لذلك يتعيّن على الهويّات الثقافيّة أن تُحاكيها. ولمّا كان أنصار " الألسنيّة " يذهبون إلى الإقرار إلى أنّ اللّغة هي " ملكة التّرميز " والنّظام الأمثل للتّواصل، فإنّ مثل هذه البديهيّات يجبُ مراجعتها والتظنّن فيها والارتياب في مصداقيّتها. إنّ سؤال " ما الإنسان؟ " يغيّب " الإنسانيّ " في الإنسان، يُغيّب الكثرة والتنوّع والاختلاف والتعدّد والغنى والثّراء والبنيويّة، ويحشرنا في زاوية أحاديّة الجانب (في إجابة واحدة دائمة ثابتة كاملة مطلقة) فيتغافل ويتجاهل الأبعاد الحقيقيّة للإنسان بما هو كثرة، لذلك يجبُ أن نتعلّم تجاوز:

الوحدة إلى الكثرة
الإنسان إلى الإنسانيّ
الانغلاق إلى الانفتاح
التّعالي إلى التّفاعل
التحكّم إلى المشاركة

- على مستوى الذاتيّة:

يجبُ أن نتجاوز وأن نقطع مع الموقف الميتافيزيقي الذّي ينتصر للوحدة على الكثرة ويكتفي بطرح سؤال: ما الإنسان؟ ويُقدّم إجابة ماهويّة وتتعالى الإنيّة على الغيريّة نحو الإقرار بضرورة انفتاح الإنيّة نحو إشكال الغيريّة والحاجة إليها والقول بالفاعل والوحدة المُتكثّرة، فنؤسّس سؤالا جديدا " ما الإنسانيّ ".

- على مستوى البينذاتيّة:

ولمّا قد تبيّن لنا أنّ الآخر ليس جحيما، بل شرط وجود الذّات. فيتعيّن علينا أن نستشكل الأدوات والوسائل والإمكانات والوسائط التّي يتواصل بها الإنسان. فنقطع مع دغمائيّة ووثوقيّة اللّغة (وحدها هي أداة التّواصل) لنكتشف وسائط مختلفة كالصّورة والدّين والأسطورة والفنّ. فنتجاوز الوحدة نحو الكثرة ونجسّم الإنسانيّ كتنوّع واختلاف وتعدّد.

- على مستوى " الهويّات ":

نجد أنفسنا قبالة مواقف يجبُ القطع معها مشدودة إلى فكرة الوحدة، كالهويّة التّي تعيش وحدها في عزلة/ تعصّب، وكالهويّة التّي تدّعي أنّها وحدها هي الكونيّ ' العولمة " لنكتشف أبعاد جديدة في المستوى الأنثروبولوجي (علم الإنسان) أنّه لا يجبُ

المفاضلة بين الأعراق والأجناس ولا يجب الحديث عن العنصريّة وإنّما يجبُ الحديث عن التثاقف والتلاقح ومشاركة الجميع في بناء الثقافة الإنسانيّة.

4 – رهانات طرح المسألة:

إنّ ما نراهنُ عليه من خلال استشكال مسألة الإنسانيّ بين الوحدة والكثرة هو أن نتحرّر من منطق التحكّم والتّعالي والتّعصّب والانغلاق وتهميش الآخر، ونتعلّم منطق التّواصل والتّفاعل والانفتاح والتذاوت والتثاقف والتكامل، وهو ما من شأنه أن يجسّم إنسانيّة الإنسان.

ضمن اية حدود يتشكل الكلي كمبدا ومطلب ورهان في اطار التفكير في الإنسان؟

يتعلق الأمر بداية بتجاوز البداهة الخادعة التي تجعلنا نستشعر وضوح وبداهة الجواب عن السؤال. بداهة زائفة وخادعة من جهة ارتباطها بالتجربة الحسية والذاتية المباشرة، إذ تنتهي هذه التجربة إلى إثبات وجودنا وتحديد لحقيقة هذا الوجود من خلال ما نستشعره من وحدة وتواصل ومباشرة حضور " الأنا" في خضم تجربة اليومي، وهو إحساس بحضور وبداهة هذه الأنا يجد إثباته في تماسك هذا الحضور رغم تغير حالات الأنا النفسية والجسدية وأشكال ارتباطها باليومي. تبرز المغالطة التي يقوم عليها هذا التحديد في إرجاع السؤال عن الإنسان إلى مستوى وجود حسي وجزئي ومباشر، يرتبط بتجربة وخصوصية تتقوم بما هو انفعالي وذاتي، من جهة أولى؛ ذلك إن كان هذا الرد وإن كان يقول لنا شيئا عن " زيد " أو عمر" بغض النظر عن قيمة ما يقوله، فان زيد أو عمر لا يمكن أن يدللا على ما يمكن أن يكون عليه الإنسان بإطلاق، الذي هو مطلبنا. أما من جهة ثانية فالمغالطة الثانية التي يقوم عليها مثل هذا التحديد فتتعلق بالتناقضات التي تحكم هذا الموقف ذاته.
إن النظر إلى الإنسان بما هو ذات متعينة في فرد بعينه، مع افتراض وحدة وثبات أناه، وفي نفس الوقت ربط هذا الوجود بتجربة اليومي مع ما تفترضه من تقاطعات وعلاقات وثيقة بالعالم والآخر والجسد، يغفل عن تحديد مقومات هذه الأنا من جهة علاقتها بهذه المحددات التي يرتبط وجود الفرد بها. يتعين الإحراج في نهاية الأمر، إن عمدنا إلى إعادة صياغة الاعتراضات السابقة صياغة فلسفية، بالتساؤل عن حقيقة هذه الأنا بين حدي " الوحدة والكثرة"؛ وحدة تتجلى فيما أستشعره من وحدة أنايا واستمرارها وثباتها رغم تغير أحوالها، وكثرة تتجلى في ارتباط وجود هذه الأنا بأكثر من مجال ومستوى وعلاقة.. لا يتعلق السؤال عن حقيقة الأنا بين الوحدة والكثرة بالسؤال عن أنا فردية وعينية، ولكن بالبحث عن مقومات الوجود الإنساني ذاته. وبعبارة أكثر دقة ومباشرة يتعلق السؤال بتحديد ما يشكل حقيقة الإنسان من جهة تعيين ما يتمايز/يختلف به بشكل مطلق عن الوجود الحيواني، فيكون هذا التمايز هو أساس وضع الخط الفاصل بين الوجود الإنساني من جهة والوجود الحيواني من جهة ثانية. لا يتعلق السؤال، بالسؤال إذن عن أنا فردية وعينية وإنما يتعلق بالسؤال عن " الإنساني".
يجب أن ننتبه في هذا المستوى إلى وقوع تحول أساسي في مستوى صياغة السؤال عن الإنسان من التفكير في مسألة الإنسان إلى التفكير في "الإنساني". فما هو مبرر هذا التحول في الصياغة؟ وماهي استتباعات هذا التحول في تحديد خصوصية ورهان الإشكال الفلسفي للتفكير في الإنسان؟
ارتبط السؤال الفلسفي تقليديا عن الإنسان بصياغة مخصوصة تسأل عن الإنسان اعتمادا على صيغة " ما هو الإنسان؟"، صياغة ستجد تعبيرها النهائي في التحديد الكانطي لرهان الفلسفة وسؤالها الأساسي الذي ترجع إليه بقية الأسئلة في سؤال " ما الإنسان؟". تفترض هذه الصيغة التفكير في الإنسان من جهة الماهية واثبات ماهية مطلقة ومتعالية للإنسان. غير أنه ومنذ لحظة هيغل المرتبطة بالتفكير في الإنسان في علاقة بالعالم والآخر سيصبح هذا التحديد الماهوي القائم على الصياغة الميتافيزيقية لسؤال " ما هو الإنسان؟" صياغة لا شرعية من جهة كونها لا تقبل التفكير في الإنسان ككثرة ايجابية. بذلك ستستعيض الفلسفة عن الصياغة الكانطية للسؤال عن الإنسان " ما هو الإنسان؟" إلى صياغة مستحدثة للسؤال هي صياغة " من هو الإنسان؟" صياغة، كما سنرى، ستسمح بالتفكير في الإنسان من جهة الكثرة المنفتحة وليس الوحدة المنغلقة، من جهة شروط وكيفيات تحقق الوجود الإنساني فعليا وواقعيا وليس النظر إلى ما يجب أن يكون عليه الإنسان. على هذا الأساس فان اعتماد مفهوم الإنساني عوضا عن صياغة أولى، تسأل عن الإنسان بإطلاق، إنما يحيل إلى هذا الوعي بما يكتنف المسألة من غموض وتعقيد. وهي محاولة لتشريع البحث في الإنسان انطلاقا من صياغة محايدة تحاول استشكال كلا المقاربتين للتفكير في الإنسان والتثبت من إمكان الارتقاء بالوجود الإنساني إلى مستوى الكوني وتحديد صعوبات واحراجات هذا المطلب.
إن ربط مطلب الكلي بالإنساني، وان بدا انه يتقدم بنا خطوة حاسمة في اتجاه مقاربة سؤال ما الإنسان، فانه لا يخلو من اشكال حين يكون حدي "الإنساني" تقابل مفترض بين "الوحدة" و"الكثرة". إذا كان معنى" الإنساني" يمكننا أن نتجاوز، لحظة، تعقيدات التردد بين صيغتين مختلفتين للسؤال عن الإنسان؛ بين صيغة "ما هو الإنسان؟" ذات الطابع الماهوي والأفق الميتافيزيقي الكلاسيكي، وصيغة "من هو الإنسان؟" الأكثر معاصرة، فان ربط الإنساني بحدين يفترض فيهما التقابل وليس التقاطع؛ "الوحدة" من جهة و"الكثرة" من جهة ثانية، يحيلنا إلى مزالق لا تقل حدة نظرا لما يترتب عن استتباع هذا التقابل على تحديد دلالة الكلي/الكوني سواء تعلق الأمر باستتباعات معرفية أو خاصة ايتيقية قيمية تتعلق بما سبق وان حددناه من رهان مركزي لمقاربة الفلسفة لمسالة الإنسان وتحديدا تعيين شروط العيش المشترك. إن ربط الكلي بالوحدة يربط "الإنساني" بما هو جوهري؛ فالإنساني يتعين كجوهر قائم بذاته؛ مطلق وثابت وهو تصور الإنسان الذي طبع تاريخ الفلسفة منذ الفلسفة اليونانية إلى حدود لحظة الحداثة مع هيقل، "حيث أنّ النفس لدى اليونان، مثلها مثل "الذات" أو "الأنا" لدى المحدثين، هي "جوهر" قائم بنفسه، أي هو "حامل" منطقي وأنطولوجي لصفات أو أعراض متعددة لا توجد إلا به، في حين أنّه هو مستغن عنها في استمرار وجوده لأنها ليست من مقومات ذاته". بذلك فان الإنسان يتقوم بماهيته وينظر إليه من جهة هذه الماهية التي يحملها. مقابل هذه الماهية، والتي سواء تعينت كنفس عاقلة عند القدامى، أو كذات أو أنا عند المحدثين فان الكثرة لا تتجاوز مرتبة ما هو عرضي. إن الكثرة، أن كانت داخلية؛ الجسد والرغبات والأهواء، أو خارجية؛ العالم والآخر، هي

مجرد أعراض. فهي وان ارتبطت فعليا بالوجود الإنساني، وتعلقت بالإنسان فإنها لا تدخل في تعيين حقيقته لا على المستوى المعرفي ولا على المستوى الأنطولوجي، ذلك أن معرفتها كما وجودها يضلان مشروطان بمعرفة ووجود الماهية من جهة أولى، إما من جهة ثانية فان الجهل بمعرفتها أو وجودها لا يربك يقيننا في معرفة ووجود الماهية (سواء كانت نفس أو ذات أو أنا). إن تحديد "الإنساني" تحديدا ماهويا يرتبط بالوحدة ويستبعد الكثرة يتشكل معه مطلب الكلي ذاته ماهويا. يفترض هذا التحديد الماهوي للإنسان تراتبا داخل الوجود فليس للموجودات نفس المرتبة والمنزلة الأنطولوجية. وليس التأكيد على أفضلية النفس أو تعالي الذات غير بحثا يبتغي تأكيد واثبات رفعة المنزلة الإنسانية. فحقيقة الإنسان وجوهره، أي إنيته وفق هذا التصور، كما وجوده الفعلي، يشترط هذه الوحدة التي تتعين في ماهيته بما هو جوهر قائم بذاته ومكتف بها. أما "الخارجات"، وسواء كانت داخلية أو خارجية فهي "غير" وإطارها "الغيرية" أي غير "الإنساني" إذ لا يشترط في تحديد الإنساني حضورها، وهي بذلك لا ترتقي إلى مستوى الكوني/الكلي، بل إن منزلتها العرضية، تلك، تمثل من بعض الوجوه عائقا يحول دون تحقق الإنساني في الإنسان على وجه كلي/كوني. هذا الربط بين الانية ووحدة النفس العاقلة، داخل الفلسفة القديمة، أو الذات، داخل الفلسفة الحديثة، بحثا على إثبات رفعة المنزلة الإنسانية وشرفها، أو تأكيدا على فاعليتها، لا يمثل في ذاته مشكلا من جهة كونه رهانا ومطلبا مشروعا، إنما يعود الإشكال الحقيقي في السؤال عن مشروعية هذا الاختزال الذي يسم هذه الانية، والإمكان الفعلي والايتيقي لاستبعاد "الجسد" و"العالم" و"التاريخ" و"الآخر" من مجال تحديد الإنساني في علاقة بمطلب الكلي.

إن تجليات الوجود الإنساني تبرز لنا وبشكل مباشر خصوصية هذا الوجود الذي هو وجود علائقي وتعددي. إذ أن التحديد السابق للإنية واشتراط إمكان إثبات وجود الأنا، ومعرفتها في تعلقه بضرورة اعتبار هذه الانية مطلقة ومتعالية وثابة، يضعنا أمام إحراج متعدد الطبقات. يمكن أن نختزل مجمل هذه الاحراجات فيما سبق وأن حددناه من مقتضى التفكير في مسألة الإنسان؛ أي ربط هذا التفكير بمطلب الكلي، بما هو بحث عن شروط إمكان التأسيس لمطلب العيش المشترك كرهان إيتيقي أقصى، هو أفق ومقتضى البحث ذاته، يستلزم، ضرورة رفض كل أنانة تقيم حاجزا بينها وبين الآخر. إن تحديد مقتضى العيش المشترك كأفق للنظر في الإنسان على أساسه يكون تناوله من جهة البحث عن الإنساني هو إقرار بكون مقاربة الإنساني تستلزم النظر في كثافة وجود الإنسان كثافة تتجلى في تعدد العلاقات التي يرتبط بها ويتداخل في ظلها وجوده وتتحدد بها ومن خلالها إنيته.

يرتبط النظر في " الإنساني بين الوحدة والكثرة"، إذن، بالتوتر القائم بين النظر للإنسان كهوية تعين تمايزه وتفرده يعود هذا التحول إلى الوعي بما يكتنف الوجود الإنساني من مفارقات ضمن مطلب الكلي. ذلك أن تحديد هذا الكلي في مستوى التفكير في الإنسان مربوط إلى التوتر القائم في مقاربة " الإنسان" بحدود مسألة "الوحدة والكثرة". فان كانت الوحدة تفترض في الإنية كحالة وجودية، تؤسس لما يجعل من الذات موجودا لأجل ذاته (بتعبير سارتر) متميز في خصوصية وحدته عن غيره، من أجل التفرد ضدا على التشابه والنمطية، على غرار نمطية الأشياء الموجود في ذاتها، من جهة والنظر لهذا الوجود باعتباره ثابت ومطلق ومتعال من جهة ثانية. ولكنها تنفتح به في نفس الوقت على وجوده كموجود في الوجود في بعده التعددي والعلائقي. بذلك تكون الكثرة حالة وجودية علائقي تخرج فيها الذات عن ذاتها المنغلقة على ذاتها والمكتفية بذاتها نحو التاريخ والجسد والغير، دون أن يعني خروجها هذا، خروجا عن ذاتها أصلا، وإنما هو خروج يمثل شرط إمكان معرفة ذاتها واثبات وجودها بما يحقق إنيتها.

هذا الربط بين " الوحدة" و" الكثرة" في تعيين "الإنساني " يستلزم النظر إلى الحدين لا على أساس التباعد والتنابذ وإنما التجاذب والتفاعل ايجابيا بما يثبت أن الانية لا تكون إلا "هوية مركبة". إن اشتراط تحقق الإنية بضرورة خروج الذات عن ذاتها، وانفتاحها على " الآخر"؛ "عالما" و"أنسانا"، بقدر ما يقيم وصلا بين الأنا" والغير ورفعه لدرجة الآخر الذي لا أكون إلا به، يستوجب النظر في تحديد شروط وآليات ومقتضيات التواصل التي تجعل من تأسيس الإنساني تأسيسا يراهن ويحقق مطلب العيش المشترك.

إن رد الوحدة إلى كثرة لا يعني تلاشي الأنا وضياعه في كثرة تطمس وحدته وتنفي تمايزه وخصوصيته، وإنما يعود هذا الرد إلى تأسيس وضع هذا الأنا في إطار ما ينسجه من علاقات تواصلية مع الآخر. يتعلق الأمر إذن بجدلية فصل ووصل؛ فصل يثبت للانية وحدتها وتفردها، ووصل يشرط هذه الوحدة والتمايز بالتواصل مع الآخر. يتحدد مفهوم التواصل بداية باعتباره المقتضى الذي بقدر ما يستبطن ويفترض الفصل وتمايز الأنا، يمثل في نفس الوقت شرط إمكان تحقق الوصل؛ إنه بهذا المعنى " وساطة" وجسر. التواصل الإنساني هو "وساطة" لا من جهة النظر إليه كأداة، وإنما باعتباره، في نفس الوقت، التجلي والمقتضى لتحقق الإنساني على وجه كوني.

فالتواصل هو تواصل إنساني من جهتين: من جهة أنه يقيم خطا فاصلا بين الوجود الإنساني و"الطبيعة" إذ تشكل وسائط التواصل قطعا وتعاليا على مستوى الوجود الطبيعي الخام من خلال ما يضمنه من علاقة غير مباشرة بين الإنسان والطبيعة. فالتواصل بما هو خاصية إنسانية هو خاصية ينفرد بها الإنسان وتهبه نمط وجود يختلف جذريا عن نمط الوجود الحيواني. وهو تواصل إنساني من جهة ما يضمنه من إمكانات تحقق تواصل كوني بين الإنسان والإنسان. إن التواصل لا يلغي التمايز والاختلاف والتفرد، بل لعله لا يكون ممكنا أصلا، ولا ذا معنى دون الإقرار بهذا التمايز بين الأنا والآخر تمايزا يجعل من

التواصل، في نفس الوقت ممكنا ومطلبا. إننا، وكما تبرز لنا ذلك تجربتنا الخاصة، لا نتواصل مع الغريب بإطلاق لانعدام إمكان التواصل أصلا، ولا نتواصل مع الشبيه بإطلاق لعدم الحاجة للتواصل معه كذلك أصلا التواصل لا يكون إذن إلا مع المختلف والذي يحوز منزلة بين منزلتين؛ منزلة الغريب ومنزلة المماثل. يتحدد التواصل بما هو إنساني في تشكله عبر وسائط رمزية هي "الأنظمة الرمزية". وهي وسائط بما هي جسور، بقدر ما تثبت وتعين وجود مسافة بين الأنا والآخر فإنها، وفي نفس الوقت، تجعل من قطع المسافة ممكنا والاقتراب من الآخر يسيرا.

إن هذا التواصل بما هو إنساني من حيث المجال والآليات والغايات إنما يتأسس على وحدة الإنساني ذاته. إمكان التواصل وتحقيق الالتقاء والتفاهم يضل مشروطا بداية بمقتضى الوحدة، وحدة تجد سندها في وحدة الوضع البشري، وخصوصية هذا الوضع، بما هو وضع متعال ومفارق يؤسس لوجوده بتحقيق انفصاله عن مستوى الوجود الطبيعي. وهو بتعيينه للمنزلة الإنسانية في قطعها مع مستوى الوجود الطبيعي، إنما يؤسس في آن واحد للانفتاح على الغير. يتجلى هذا الانقطاع فيما يميز علاقة الإنسان بالأشياء إذ تتحدد هذه العلاقة بما هي علاقة غير مباشرة تنتظم ضمن وسائط تكون هي الوسيط بين الإنسان والأشياء. إننا لا نقبل على الأشياء مباشرة ولكن بتوسط الرموز التي يصنعها الإنسان ويستحدثها فتكون علاقته لا بالأشياء في ذاتها وإنما بالرموز التي تحيل عليها. قد لا تكون مسألة التواصل على هذا القدر من الوضوح، ولا على هذا القدر من البساطة. إذا كان مفهوم التواصل يحيلنا بداية إلى عملية ثلاثية الأبعاد تتركب وتقتضي توفر ثلاثة معطيات مرسل ورسالة والمرسل إليه.

غير أن ما يجب الانتباه إليه هو مدى التعقيد الذي يلف هذه العملية في كل أجزائها، ذلك أننا وسواء تعلق الأمر بالمرسل أو المرسل إليه فإننا في الحالتين أمام ذات واعية أمام ذوات واعية. الذات المرسلة لا يتعلق فعلها بمجرد الإخبار المحايد وإنما تبحث من رسالتها على إحداث تأثير محدد في المتلقي تتحقق به مصلحة ما، بغض النظر عن طبيعة هذه المصلحة إن كانت مادية أو معنوية. والذات المتقبلة ذاتها لا تقبل الرسالة على أساس من الشفافية المطلقة وإما من خلال عمل تأويلي يسبغ على الرسالة، عن قصد أو دونه، معطيات ذاتية تبتعد قليلا أو كثيرا عن مقصد المرسل. والرسالة ذاتها غالبا ما لا تكون واضحة وأحادية المعنى، لا من جهة الالتباس التي يحكمها في علاقة بمقاصد المرسل أو تأويل المرسل إليه، وإنما في علاقة بطبيعة قناة الاتصال التي تحمل الرسالة، والتي تؤثر في مضمون الرسالة حسب خصوصية قناة الاتصال ذاتها. إن مجمل هذه التعقيدات تلبس مسألة التواصل كثافة إشكالية مركبة من جهة تعدد المفارقات التي تشقها وتنوع الرهانات التي تعمل على التأسيس لها. تبرز أهم هذه المفارقات، من جهة راهن المسألة، فيما هو مفترض في التطور التقني لوسائل الاتصال من تيسير لإمكانات التواصل بشكل لم تعهده البشرية من قبل، غير أن هذا التطور التقني ذاته أضحى في حضارتنا المعاصرة المرتبطة بتنامي النزعات الفردية وغلبة المصلحة والمنفعة الشخصية أداة وتجليا لواقع الانفصال والعزلة ورفض الآخر.

إن مثال الانترنت يعد في هذا الإطار أبلغ مثال لواقع المفارقة هذا؛ فعالم الانترنت بقدر ما يتيح لنا إمكانات اللقاء مع الآخر خارج حدود الثقافة والجغرافيا فانه، وفي نفس الوقت، يعزل الفرد عن الآخرين، حتى أقرب أقربائه. والحال ذاته يصح على السيارة التي وان كان مفترض فيها أن تجعل من التواصل أيسر وأسرع فان السيارة ومع تزايد وسائل الرفاهية داخلها تخلق عالما خاصا وحميميا يعزل السائق والراكب عن الآخرين. بالإضافة لهذه المفارقات، فان رهانات التواصل ذاتها لا تقل تناقضا.

إن التواصل بقدر ما يمكن أن يشرع للالتقاء مع الآخر وتحقيق التفاهم معه، فان التواصل كذلك يمكن أن يراهن على السيطرة والهيمنة على الآخر. إن تجاوز هذه المفارقات يستوجب النظر في دلالة التواصل ذاته، وتبين الخصوصية التي تؤسسه، وفي نفس الوقت، تشرعه في إطار مطلب الكوني. يتشكل التواصل مع الآخر، ضرورة بما هو آخر، من خلال وسائط. فما هي طبيعة هذه الوسائط التي تحقق إمكان التواصل مع الآخر؟ يتحدد التواصل الإنساني في علاقة مع جملة من الوسائط الرمزية من لغة ودين وصورة فهل يمكن لأنظمة التواصل هذه أن تحقق تواصلا كونيا يحقق الإنساني على وجه كلي ويضمنه أم أن أنظمة التواصل هذه تمثل خطرا وتهديدا حقيقيا لمطلب الكوني حين تكون أدواتها المغالطات بكل أشكالها ويكون رهانها التحكم والسيطرة؟

يتعلق الأمر إذن في نهاية الأمر بتحديد إيتيقا التواصل بما يكرس العيش المشترك. لا يتعلق مطلب العيش المشترك بمستوى وجودنا الفردي حصرا، وإنما يتجاوزه إلى مطلب العيش المشترك في إطار الوجود الثقافي المشترك والعلاقة بين الثقافات المختلفة. إن هويتنا وان كانت أساسا هوية شخصية تفترض وتطلب إيتيقا تواصل، مع هوية شخصية مغايرة، تتأسس ذاتها في رحم الهوية الثقافية التي ينتمي لها الشخص، بذلك يكون وجودنا وجود ثقافي بالأساس. إلا أن دلالة الثقافة التي نقاربها في هذا المستوى لا تختزل في مقابل ما هو طبيعي، وإنما تتشكل في إطار " الهوية الثقافية" لمجموعة بشرية محددة. يلتبس هذا الوجود الثقافي للإنسانية بمفارقات متعددة؛ فبقدر ما يحمل الإنسان داخله من نزوع نحو الكوني يربطه بالإنسانية جمعاء، يؤشر على الوحدة، وعلى الوجود النوعي للإنسان في تمايزه عن الوجود الحيواني، فان واقع الوجود الثقافي الإنساني ذاته يتشكل في إطار كثرة متعين في تعدد وتنوع الثقافات. فكيف نفهم هذا الاجتماع في الإنسان بين واقع الكثرة؛ كثرة الثقافات وتنوعها ومطلب الوحدة؛ وحدة الثقافة الإنسانية ورهانها المتمثل في مطلب العيش المشترك المشروط بتكريس هذه الوحدة؟ إننا بصدد مفارقة قوامها واقع الخصوصية ومطلب الكونية. وحين ننظر للواقع الإنساني وما يفرضه من وحدة حقيقية لتجاوز

مشاكل الحروب والصراعات الدامية والتلوث البيئي والتسلح اللذان يهددان وجود البشرية من جهة، وتنامي روح التطرف القومي والتعصب الديني والهيمنة والسيطرة بأشكالها المتعددة السياسية والاقتصادية والثقافية ألا يجعل كل ذلك من النظر في المسألة أكثر من مبرر وإنما ضرورة لا يمكن تحقيق مطلب العيش المشترك إلا في إطارها؟

إن تحقق الإنساني على نحو كوني مشروط إذا بامتحان مدى قابلية التحديد الذي يمكن إن نظفيه على دلالة هذا الإنساني بضمان العيش المشترك بشكل يتوافق مع رهان الكلي أي فضح جميع الوضعيات التي لا تجعل من الإنسان قيمة مقدسة ولا تجعل من قيم الحق والعدل والجمال والخير قيما مطلقة تؤسس الوجود الإنساني وتضفي عليه المعقولية.

الدرس الأول: الإنية والغيرية:

"تأمَّلْ أيّها العاقل في أنّك اليوم في نفسكَ هو الذي كان موجودًا في جميع عمركَ، حتّى أنكَ تتذكَّر كثيرًا ممّا جرى من أحوالكَ، فأنتَ إذَنْ ثابت مستمرّ لا شكّ في ذلك. وبَدَنُكَ وأجزاؤه ليس ثابتًا مستمرًّا [...] فذاتُكَ مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة."

ابن سينا ـ رسالة في معرفة قوى النفس الناطقة ـ ص: 9.

الإنية كِوحدة:

أ-الإنية من المفهوم إلى المشكل:

يقول "أرنست بلوخ" [Ernest Bloch]: «لا شيء يمنحنا انطباعا بوجود إجابة ممكنة إذا لم يتوافر في البدء تساؤل ما، لهذا السبب وحده نجد أن أشياء ساطعة بقيت في معزل عن رؤيتنا و كأنها لم تكن أبدا...»(مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماز -د.علاء طاهر-ص9 –منشورات مركز الإنماء القومي-بيروت-ط الأولى)، ما من شك في أن أكثر الأشياء قربا منا وأوكدها مباشرية هي ذواتنا التي بها نفكر، وبها ندرك ونعي ونتساءل ونحب ولا نحب ونفعل وننفعل ونتفاعل ومنها نخجل أحيانا... غير أن حضور هذه الذات و تواجدها في العالم والبرهنة على وجودها هو ما يسمى بالإنية التي هي مصطلح مشتق من "الأنا" ولكنها ليست "الأنا" بالمدلول الحرفي وإنما ما به تكون هذه "الأنا" "أنا" أي عينية "الأنا" وما دل على وجودها فعلا وعن حقيقتها الفعلية بهذا يمكن أن نفهم تعريف "الجرجاني" للإنية في كتاب "التعريفات" باعتبارها «تحققا للوجود العيني من حيث رتبته الذاتية» بذلك يتخذ هذا المفهوم معنى أنطولوجيا أي وجوديا لأن الحديث عن الوجود يعتبر وجودية فقياسا على هذا يكون المبحث في مجال الذات والأنا: إنية [ipséité] (من الجذر اللاتيني "ipso" أي: الهُو َهُوَ وهذا التأصيل الفيلولوجي أي الإشتقاقي يكاد يوحي لنا بتعريف "الجرجاني" لمفهوَميْ "الماهية" حيث يقول «ماهية الشيء ما به الشيء هو هو وهي من حيث هي»، و"الهُوِيَّة" التي يعرفها بأنها: «الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق».

تفيد لفظة الإنّية Ecceity + This-ness (E) Da-sein +Ecceitas (L) Haeccéité Eccéité - Ipséité (A)تحقّق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية. وإنّية الشيء وهوّيته وهذيّته وعينيته واحدة، بمعنى وجوده المفرد العيني. وهي بهذا المعني المفهوم الذي يمكّننا من التفكير في الإنسان كنوع وكفرد في آن؛ وظهرت كلمة الإنّية على أنحاء متعدّدة، فكتبها بعضهم الإنّية وتفيد التأكيد والتشديد على الوجود، وأنّية كأن تقول أنّه موجود، والأنّية من الأنا؛ وأيضا الآنية من الآن، والأينية من الأين نسبة إلى الوجود في المكان؛ والأيية نسبة إلى المقول في جواب أي شيء هو، ونفهم من هذه التحديدات أنّ الإنّية تفيد معنى تحقّق الوجود؛ والإنّية لا تحيل على حقيقة سائر الأشياء، بل حقيقة الذات فقط، أو حقيقة الأنا كوجود في العالم، ووجود في الزمان.

إن انتساب الإنّية لعالم الوجود يطرح مشكل علاقة الإنّية بالماهية خاصّة في المقاربات التي لا تفكّر في الوجود إلاّ انطلاقا من ماهية محدّدة ماقبليا، فإذا كان السؤال عن الإنّية مرتبط بحقيقة الوجود الإنساني، فبأيّ معنى تحيل ماهية الإنسان على حقيقة وجوده؟ ألا يتحوّل التفكير في حقيقة الإنسان انطلاقا من الماهية تضييقا على الإنّية؟

ب -الإنية بين هاجس الإثبات ومأزق الذاتية:

الخطاب الفلسفي الـقديم

لقد دعا سقراط منذ القرن 5ق م إلى ضرورة معرفة الذات وذلك ضمن عبارة «أعرف نفسك بنفسك» المنقوشة على جدران معبد دلف بأثينا، فكيف يمكننا أن نعرف أنفسنا ونبرهن على وجود ذواتنا؟ هل يكون ذلك بالعودة إلى منظومة الجسد أم منظومة النفس أم إلى كليهما؟ هل أن إثبات إنيتنا هو إثبات لذواتنا أم تأكيد لها أمام الآخرين؟ وهل نكون في حاجة فعلية إلى إثبات هذه الإنية؟

إن مطلب الإنية هو مطلب تأسيسي في الفلسفة نظرا لأنه رافق تاريخها منذ القديم، الذي ارتبط بمفهوم النفس باعتبارها جوهرا أسمى من الجسد المشوه والمغضوب عنه أنطولوجيا نظرا لأنه مجال الزلل والشهوة والنقص والدونية الشيء الذي أدى بالأفلاطونية مثلا، إلى محاولة القطع معه واعتباره هاجس العامي الذي يعتقد أن تحقيق متعة الجسد وتلبية رغباته هو امتلاك للسعادة وكشف عن نقاب الحقيقة، غير أن هذا الفهم للحقيقة حسب أفلاطون هو مضاد لها لأنه يشرع للوهم والانخداع والانغماس في زيف الحواس والمحسوسات وسجن للنفس في قبر الجسد الذي يحاول قدر مستطاعه أن يعطل توق الروح إلى عالمها العقلي الذي هو عالم المثل والآلهة والحقائق الحقيقية هذا العالم الذي يسعى الفيلسوف إلى بلوغه عن طريق التدرب على الموت أخلاقيا ومعرفيا عن طريق تهميش الجسد وإقصاء حضوره الفاعل في الوصول إلى الحقيقة والبحث عن الهوية الأصلية للنفس، لذلك يقول في محاورة ''الفيدون'' [66§] على لسان سقراط «إن الفيلسوف يلتمس قدر الإمكان كل سبيل إلى إبعاد النفس عن معاشرة الجسد وإنه يختلف في ذلك عن سائر الناس».

الخطاب الفلسفي الوسيط

أما في الخطاب الفلسفي الوسيط فيمكن أن نقر بأن مسألة النفس قد حافظت على مكانتها المرموقة التي سعت الفلسفة الإغريقية أن تدافع عليها مقابل وضع الجسد موضع المتحول والمتغير الذي لا يعتمد عليه قطعيا في إثبات ذواتنا لأنه ينتمي إلى مجال الحسي ومجال التحلل والفناء ذلك أن الفلسفات الإسلامية أو المسيحية قد حاولت ربط المعطيات الدينية المقرة بخلود النفس وانحدارها من أصل إلهي بما هو فلسفي لتصبح مقولة "الأنـا" أو "النفس" مقولة جوهرية سامية وثابتة وخالدة حتى بعد زوال الجسد وموته. لذلك نجد ابن سينا مثلا يعطينا مثال "الرجل الطائر" ليثبت به أن النفس حتى لو كانت معلقة متعالية عن الجسدي والمادي فإنها تعي بذاتها وتثبت إنيتها وتشعر بوجودها إذ يقول في الفصل الأول من المقالة الأولى من كتاب "الشفاء" (طبع: المؤسسة الجـامعية للدراسات والنشر والتوزيع 1981 ص18-19) «حري [بنا] أن نشتغل بإدراك ماهية هذا الشيء الذي صار بالاعتبار المقول نفسا (...) فنقول يجب أن يتوهم الواحد يهوي في هواء أو خلاء هويا (...) وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس (...) كان يثبت وجود ذاته ولا يشك في إثباته لذاته موجودا» إن مثال "الإنسان المعلق" الذي حتى وإن انفصل عن أجزاء جسده يكون مدركا لذاته كنفس. هذا الموقف على رغم طرافته لن يفلت من النقد نظرا لأن فلسفات تجاهل الجسد ستشهد نكسة جد هامة في الفلسفات المعاصرة التي ستسعى فيما بعد إلى قلب معـادلة الجسد وتثمين ما تم بخسه طيلة تاريخ الفلسفة الطويل ليتحول الوضع من أفلاطونية تطارد الجسد إلى جسد يطـارد الأفلاطونية التي حـــاولت تسجيل حضورها بطريقة صريحة أو غير مبـاشرة لفترة طويلة من تاريخ الفلسفة الطويل هذا من ناحية ومن ناحية أخرى قد عرفت فلسفة الحداثة قبل ذلك تجربة يشهد لها في محاولة إثبات الذات وجعلها شرطا من شروط الوجود بطريقة أكثر عقلانية من تصور ابن سينا للمسألة.

الفلسفة الحديثة: ديكارت: الإنية بما هي أنانة: الأنا وحدي.

"وعندما نرفض على هذا النحو كلّ ما يمكن أن يناله أقلّ شكّ، بل نعتبره كاذبا، فإنّه من السهل علينا، أن نفترض أنّه ليس هناك إله ولا سماء ولا أرض وأنّنا بدون جسم ولكنّنا لا نستطيع أن نفترض أنّنا غير موجودين عندما نشكّ في صحّة هذه الأشياء كلّها، إذ من غير المستطاع لنا أن نفترض أنّ ما يفكّر غير موجود بينما هو يفكّر، بحيث أنّنا مهما نبالغ في افتراضاتنا لا نستطيع تجنّب الحكم بصدق النتيجة الآتية: أفكّر إذن أنا موجود. وبالتالي فهي أولى وأيقن القضايا التي تمثل لإنسان يقود فكره بنظام."

ديكارت ـ مبادئ الفلسفة.

لم يكن اكتشاف الإنية ثم إثباتها بالأمر اليسير أو الهين بالنسبةِ لِـ "أب العقلانية" ديكارت، نظرا لأن هذا الأخير لا يقبل بالبديهي والعادي والمألوف إلا بعد التثبت من صحته وتبرئته عقلانيا من كل إلتباس؛ لأننا إذا اعتقدنا في كل شيء على انه يقين يمكن على ضوء ذلك أن نؤسس معارف أخرى مرتبطة بالمعرفة السابقة التي لم نتثبت من يقينيتها بعد؛ فنقع بذلك في وهم أضخم من الأوهام السابقة لأن ما يبنى على باطِلٍ باطلٌ بالضرورة؛ لقد كتب ديكارت في التأمل الأول من "التأملات الميتافيزيقية" [ص25 p.u.f ,1968] قائلا: «تفطنت، منذ مدة، أنني تلقيت منذ كنت صغيرا، جملة من الآراء الخاطئة، كنت أظن أنها صادقة وإلى أنَّ ما أقمته بعد ذلك على مبادئ هذه حالها من الاضطراب، لا يمكن إلا أن يكون مشكوكا فيه جدا ومفتقرا إلى اليقين. فكان لابد لي أن اعزم، مرة في حياتي، على التحرر جديا من كل الآراء التي اعتبرتها صادقة إلى حد الآن وأن أبدأ كل شيء من جديد من الأسس».

كلنا يعرف أنّ التأملات يحمل عنوانا يتضمّن ضرورة التّميز بين النفس والجسد فهدف ديكارت منذ البداية هو التّمييز بينهما. لكن ديكارت الذي حاول في التأملات قدر الاستطاعة أن يميّز بين النفس والجسد أدرك أنّه ينبغي عليه أن يبيّن علاقتهما، أي تداخلهما في الإنسان. فهو في التأمّلات على الأقل يحاول التمييز ولكن في الانفعالات يضع هذه المسألة بصفة جديدة لإيجاد حلّ لعلاقة النفس بالجسد.

في التأمّلات يقرّ ديكارت أن الشيء الذي يبقى قارّا ولا يمكن للشك أن يضعه محل ريب هو الفكر كفكر أي بقطع النظر عن كونه صحيحا أو خاطئا، وهذا الفكر هو فكر محض أي مستقل ومتميّز عن الخيال وعن الإحساسات وعن كل ما قد يوجد في النفس من أشياء أخرى، فديكارت يميز الفكر في النفس عما هو مخالف لهذا الفكر. وعندما يتساءل عن أهميّة هذا الفكر يجد ديكارت أنّه جوهر مفكّر، وكلمة جوهر هنا تؤخذ بالمعنى الأرسطي، إذ نتبيّن أنّ الفكر عند ديكارت مستقلّ بذاته أي لا يحتاج إلى شيء آخر، أي لا يحتاج إلى جسد ليوجد هو كفكر بل على العكس إنّه الأوضح والأكثر تميز ووحدة وثبات من الجسد. ولهذا نكتشفه قبل الجسد ونميزه عنه.

هذا هو الجوهر الذي يعترف به ديكارت بالإضافة إلى الجوهر المادّي أي أنّ ديكارت الذي نقد السبب الغائي والصور الجوهرية لكونها أشياء غامضة وخاطئة وجب التخلي عنها موجّها نقده في ذات الحين إلى المدرسة التي يعيب عليها إثبات الصور الجوهرية، يقر بوجود جوهر الفكر. ذاك أن المثال الشهير الذي يورده ديكارت في التأمّل الثاني [مثال قطعة الشمع] هو مثال لا غير، أي عندما نقرأ التأملات يجب أن نعتبر أن هذا المثال خارج عن التأمل الثاني خاصّة و أن الفيلسوف يلح على نظام الأفكار، في حين أن قطعة الشمع تفترض وجود الجوهر المادي ونحن لا نعرف أو لا نستطيع أن نعرف منطقيّا الجوهر المادّي إلاّ في التأمّلين الخامس والسادس لذلك فهو مثال يقتلع اقتلاعا من العالم المادّي خارج التّسلسل المنطقي، وهذا بسبب خشية ديكارت من الاعتراض عليه، وهذا يعني أن غاية إيراد مثال قطعة الشمع، هي غاية جدالية لا برهانية منطقية. وهذا الاعتراض قد يتأتى عن الحسّيين الذين كما يتصوّرهم ديكارت يتشبثون بالقول إن الأفكار ناتجة عن الإحساس خاصّة حسب ما نعرفه منذ أرسطو وخاصة حسب ما بدأ يظهر في الفلسفة الإنجليزية في ذلك الحين وهي فلسفة حسّية تجريبية.

الاعتراض يقول: إنّ الأفكار لا بدّ أن تكون ناتجة عن الإحساس فكيف تستطيع يا ديكارت أن تبرهن بأنّ الفكر مستقل عن الجسد ومتعالي عليه.

عندما يحلّل ديكارت مثال قطعة الشّمع يستنتج في نهاية الأمر أنّ ما تبقّى من هذا الجسم عندما نحذف عن الصفات الحسّية المتعدّدة، هو الامتداد، والامتداد مفهوم رياضي أي عقلي نجده في الفكر ولا حاجة لنا إلى استنتاجه خاصّة من الإحساس والتجربة بل هو مفهوم فكري محض يمكن للفكر أن يقرّه بمجرّد إثباته. وبهذا يتحصّل ديكارت على نتيجتين ضد الحسّيين :

1-لا يستطيع المذهب الحسّي أن يبيّن ظهور الأفكار الحسّية حسب ما يعتقده.

2- وكذلك فإنّه لا يستطيع أن يبرهن أنّ الأفكار المجرّدة مثل الأفكار الرياضية مستنتجة من الحسّ. وعندما نقارن هاتين النتيجتين نحصل على ثالثة: إن الحسّيين ينهزمون في عقر دارهم لأنّ الحقل الحسّي نفسه يبرهن

أن ما نجده في نهاية الأمر هو مجموعة أفكار. فالحسّ ينهزم على مستوى تفسير الأفكار الناتجة عن الأفكار وينهزم حتّى على مستوى الأفكار التي نعتقد أنّها ناتجة عن الإحساس. ويغلق ديكارت القوسين أي يبيّن أنّ مثال قطعة الشّمع لا يمكن أن يعطي أيّ قيمة للاعتراض الموجّه من طرف الحسيين. لكن التأمّل الخامس بعد البرهنة على وجود الفكر في التأمّل الأوّل، وماهية الفكر في التأمل الثاني، ووجود الله في التأمّل الثالث والرابع، [هذا التأمل الخامس] ينبغي أن يبرهن على وجود العالم المادّي لأنّ هذا العالم موجود والبرهنة عليه تكون برهنة من نوع خاصّ أي تحتاج إلى قنوات الإحساس التي تبين لديكارت أنه يشعر بوجود العالم المادّي، برهنة أكثر قيمة عقليا ونفسيا أي تلك التي نجدها في التأمّل السّادس عندما يفكر ديكارت في الفيزياء والرّياضيات. إذ نجد أن الفيزياء رياضية قبل كل شيء ولكنّها مرتبطة بالجوهر المادّي. ويبيّن صاحب كتاب التأملات الميتافيزيقية أنّ هذا الجوهر المادّي – هو أساسا – امتداد يتميّز عن جواهر مادّية مختلفة التعقّد والتي تعطينا مجموعة الأجسام المادّية المعروفة، إذن هناك جوهر فكري واحد ومجموعة لا متناهية من الجواهر المادّية التي تخضع كلّها إلى نفس المفهوم الرياضي وهو مفهوم الامتداد.

ولا يضع ديكارت مسألة علاقة النفس بالجسد في التأملات، بل إنّها [التأمّلات] تنتهي بعد أن اكتشف ديكارت أولا أنّه موجود كفكر، ثانيا أنّ ماهيته فكرية، ثالثا أنه جوهر مستقل، رابعا جوهر مستقل لكن متناهي، خامسا أنه متناهي لأنّه وجد من طرف فكر لا متناهي وسادسا أن هذا الجوهر المتناهي المستقل البسيط موجود في علاقة ما مع الجسد وذلك عن طريق الشعور بالجسم، لكن ديكارت لا يضع بصفة مباشرة هذا المشكل على مستوى التأمّلات لذلك يمكن أن نعتبر أنّ التأمّلات هي كتاب التمييز بين الجسد والنفس في حين الانفعالات هو كتاب العلاقة والوحدة بينهما. ولكن لماذا لم تعتبر "التأمّلات" هذه العلاقة واكتفت بمسألة التمييز؟

إنّ هدف ديكارت في التأملات حسبما يعلن عنه في "التأمل الأول" هو هدف علمي إبستيمي، أي وضع أسس واضحة للعلم ترتكز على الفكر الذي يعني عند ديكارت دائما فكر واضح ومتميز أي الصحيح ويفرض نفسه على العقل. فديكارت إذن لا يريد تفسير الإنسان، فهو لا يهتمّ بالأخلاق ولا بالطبّ وإنّما بالمبادئ الأولى الواضحة لكلّ فكر علمي ممكن. وهذه المبادئ هي، أوّلا، التّمييز بين الأفكار حتّى نتحصّل في نهاية الأمر على أبسطها ولا نقر بصحتها إلاّ إذا أقررنا أنّها بسيطة وواضحة، ثانيا" ربط هذه الأفكار البسيطة مع بعضها ومحاولة التثبّت في كلّ مرة عن طريق الإرادة من صحة هذه الأفكار البسيطة وتسلسلها، "ثالثا" إرجاع كل الأشياء إلى مبدأ واحد (إرجاع كل الجواهر المادّية إلى مفهوم الامتداد) وبطبيعة الحال لا يمكن للتأمّلات إلا أن تؤدّي إلى التّمييز الكلي بين الفكر والجسم و في الفكر نفسه بين الأفكار البسيطة والأفكار المركبة لا إلى وجود علاقة بين الجسم والنفس. لكن ديكارت يعتقد أن أجزاء الفلسفة متكاملة وأنّها تشكل وحدة، وينبغي أن تؤدّي إلى سلوك فردي واجتماعي معين ولذا ينبغي عليه أن يضع مسألة علاقة النفس بالجسد على مستوى آخر لا يكون متناقضا مع نتائج التأملات ولكنه يكون مكملا له. وهذا ما نجده أساسا لا في كتاب التأمّلات بل في كتاب الانفعالات.

عملية توحيد الجسد والنفس في كتاب "الانفعالات" متأتية من ضرورة فهم فردية الإنسان أي كيف يستطيع ديكارت انطلاقا من تمييز الجواهر وتعدّدها أن يفسّر فردية الإنسان، أي أن يبيّن تعامل الامتداد مع الفكر في الإنسان فقط. فديكارت إذن لا يبحث في وحدة علاقة الجسم بالنفس لفهم كائنات أخرى مثلما نجد ذلك عند أرسطو أو فيما بعد عند "سبينوزا" و"ليبنيز" وإنّما عند الإنسان فقط، فالإنسان من حيث هو جسد يخضع للتّحديد العام الذي يعطيه ديكارت للجسم كامتداد، ومن حيث هو روح يخضع لتحديد النّفس كفكر محض وخالص. كيف يتفاعل إذن، هذان النّوعان من الجواهر في الإنسان بالذات؟

عند أرسطو ولتفسير كل الكائنات الحيّة هناك مبدأ عام يمكنه من بيان وحدة النفس بالجسم وهي علاقة المادّة بالصورة. فجوهر الكائن الحي بصفة خاصّة متكوّن من صورة ومن مادّة والصورة هي التي تعطي وحدة المادّة، حياة الكائن هي ما تتأتّى دائما عن طريق إضافة الصورة للمادّة. (نحن نعرف أنه بالنسبة لأرسطو كلمة جوهر تعني عدّة أشياء إمّا المادّة أو الصّورة أو المكوّن من مادّة وصورة ويبدو أنّ تحديدات أرسطو غير شافية دائما لأننا لا نستطيع من كتاب إلى آخر في بعض الأحيان أن نعرف بالضبط ما يعني أرسطو بكلمة جوهر فنكتفي فقط – إذن – بفهم سريع وعام للقول: إن المادّة عادة ما تقال كجوهر لكن كجوهر يرغب في صورة). فالصّورة إذن بهذا المعنى على الأقل جوهر بأتم معنى الكلمة. لكن هنالك صعوبة أخرى لأن أرسطو يعتبر أن الجوهر الحقيقي هو المكوّن من مادة وصورة وذلك خاصّة عندما يريد أن يفسّر الجواهر الجسمية الملموسة وبصفة أخصّ منها جواهر الكائنات الحيّة فنحن نستطيع أن نقول مثلا أن الله جوهر بمعنى صورة فقط مستقلّة تماما عن المادّة بل ونقول أكثر من ذلك أن الله هو الجوهر الأول لأنه جوهر تخلص تماما من المادة فهو قد يعتبر من هذه الزاوية المحرك الذي لا يتحرك أو الفكر الذي يفكر في نفسه فقط لا يفكر في شيء خارج ذاته. وبهذا المعنى يعتبر الجوهر الأسمى هو الصورة رغم أنّ أرسطو يقول أن الجوهر الحقيقي هو المكوّن من الصورة والمادة. لكن ليس هنالك تناقض كليا لأنه عندما نقول أن الجوهر الكامل هو كامل خاصة بصورته بأتم معنى الكمال. إذن الجوهر الأسمى اكتمالا هو جوهر الإله وكل الجواهر المكوّنة من مادة وصورة موحدة على كل حال بالصورة. وهذا المبدأ العام مكن أرسطو ضمن نطاق نسقه من اعتبار أن الكائنات الحية موحدة بصورتها التي هي

أسمى من صورة الكائنات غير الحية. وعلاقة المادّة بالصورة يمكن أن تفهم من زاوية ثنائية مفهومي القوة والفعل. فالمادة موجودة بالقوة والصورة موجودة بالفعل ومعنى الفعل هو إيجاد حقيقة موجودة. ولهذا فتكوين جوهر معين يفهم "بالفعل" (ضد القوة) وهنا يمكن أن نعادل بين الصورة والفعل .

وهذا التفسير الأرسطي لوحدة كائن ما لا يمكن لديكارت أن يأخذه بعين الاعتبار وذلك لعدّة عوامل:

1- لأن ديكارت بحسب ما نستنتجه من فلسفته وحسبما يلح عليه في فهمه للطبيعة، يريد أن يلغي السبب الصوري وأن يقر فقط السبب المادي و السبب الفاعل.

2- لأنّ مفهوم النفس نفسه تغيّر منذ أرسطو وصولا إلى ديكارت حيث اكتسى هذا المفهوم صبغة دينية لا تعني فقط الوحدة والبساطة والسّمو وإنما البقاء والخلود وكذلك مفهوم المسؤولية أخلاقيا. ومن هذه الزاوية لم تعد "الصورة تستطيع أن تفسر مفهوم المسؤولية. وعندما نعتبر مفهوم النفس حسب اللغة الفلسفية الديكارتية يضمحل التفسير الأرسطي العام ويعطي ضرورة تفسير وحدة النفس بالجسد في الإنسان فقط.

3- لأن ديكارت يريد أن يفسر لا علاقة النفس بالجسد فقط بل علاقة الجسد بالنفس. فعندما نعتبر الإنسان وحدة بين النفس والجسد يمكن أن ننظر إليه من زاويتين اثنتين: إما من زاوية تأثير النفس على الجسد وهذا يبيّن عند ديكارت فعل الإرادة التي يقول عنها في التأمل الرابع أنها الشيء الوحيد اللامتناهي في الإنسان وتجعلني أشبه الله. وإمّا من زاوية تأثير الجسد على النفس فيعطينا الانفعالات. وبالرغم من هذه الصبغة التي أوردنا بها هاتين الزاويتين فليس ثمة تناظر بينهما رغم أن كل منهما يؤثر على الآخر لأن النفس تصل بصبغة أو بأخرى إلى التحكم في الجسد أي سيطرة العقل على الانفعالات إذ يعتقد ديكارت أنه من الواجب أن نسيطر على الانفعالات.

لهذه العوامل الثلاثة لا يمكن لديكارت أن يستعمل في "أي شكل" التفسير الأرسطي للصورة وعلاقة الصّورة بالمادة، ذلك أن ما يرمي إليه ديكارت أساسا في بحثه عن وحدة النفس بالجسد أو علاقتهما ببعض ليس الفهم العلمي للإنسان بل بيان قدرة النفس على السيطرة على الجسد.

فكيف تتحدّد النفس بما هي جوهر الإنية في التأملات؟

تظهر النفس في التأمّل الثاني على مستويات مختلفة: على مستوى الوجود، على نطاق الماهية، من حيث هي جوهر وعلى نطاق الذهن. وهذه المستويات الأربعة تدخل ضمن إطار ذاتي فقط، أي تظهر كاستثناء لفرضية الشّيطان الماكر. ذلك أن الشك الديكارتي (وهو شك منهجي لأنه افتراض منطقي فقط لا ينتج عن معاناة تجربة حقيقية، وهو شكّ كلّي لأنه يطبّق حتى على الرياضيات التي تبدو لديكارت ولأوّل وهلة النّمط الأسمى للوضوح والتمييز أي الحقيقة، وهو شك جذري لأنّه لا يطبّق على بعض الحالات الحسّية أو المعادلات الرياضية وإنّما على مبادئها برمتها). هذا الشك الذي يصعد عن طريق فرضية الإله الماكر ويبقى ساري المفعول إلى حدود البرهنة على وجود الله يترك مكانا شاغرا لاستثناء وحيد وهو "الكوجيتو". يعني هذا أنّ الكوجيتو لا يمكن – في التأمل الأول وفي التأمل الثاني– أن يكون حقيقة مطلقة بل يبدو حقيقة مؤقتة يمكن ألا نجد لها صفات حقيقيّة إنّ لم نبرهن على وجود الله. لكن هذا الاستثناء يدخل في علاقة معقدّة مع الضمان الموضوعي للحقيقة وهو الله. إذ هو من ناحية استثناء ذاتي وحقيقة آنية فقط، ولكنّه من ناحية أخرى يصل إلى البرهنة على وجود الله، أي يصل إلى وضع هذه الحقيقة. وهذا يمثل نوعا من المفارقة لأنّ الحقيقة المطلقة تبدو ناتجة عن حقيقة ذاتية ومؤسّسة لها. لكن ديكارت يفرد تحليلا ضافيا لهذا الكوجيتو، إذن أنا موجود ككوجيتو بقي على أن أبحث عن ماهية هذا الوجود أي ماهية الفكر. وهذه العلاقة بين الوجود والماهية تبدو وكأنها لا تحترم منهجية ديكارت، ذلك أن هذا الأخير يلح منهجيّا على الانطلاق من الماهية لفهم الوجود لا العكس. فنحن نرى مثلا عندما يبرهن ديكارت على وجود الله يكتشف أولا ماهية الله وهي فكر لا متناه ثم يقرّ ثانيا أنّ الله موجود كما نرى ديكارت في التأمّل الخامس يكتشف ماهية الأجسام أي المادّة عن طريق الامتداد ثم يقرّ بوجود العالم المادّي فيما بعد.

نستنتج أنّ العلاقة الموجودة بين التأمل الأول والتأمل الثاني، أي بين اكتشاف وجود الكوجيتو واكتشاف ماهية الكوجيتو، تبدو كأنّها لا تحترم هذا المنهج الذي يتبعه ديكارت في بحثه. ولكن بالنسبة لهذه الحالة الأولى فليس هنالك في الحقيقة عدم احترام للمنهج الديكارتي، لأنّ المعني بالوجود هنا هو وجود الفكر لا وجود شيء خارج عن الفكر قبل الله أو العالم المادّي. ووجود الفكر كفكر يختلف تماما عن علاقة وجود الأشياء الأخرى بماهيتها، فلا غرابة إذن في أن ينطلق ديكارت من الوجود إلى الماهية بما أنّ الوجود هنا هو الفكر فقط. وماهية الفكر هنا تتحدّد على مستويين: كجوهر وكذلك داخل هذا الجوهر عبر تمييز ضربيModale ، ذلك أنّ الفكر كجوهر يختلف عن المادّة كجوهر جوهريا أي حقيقيّا أي عبر تمييز حقيقي. بينما الفكر كجوهر يختلف عما يغاير الفكر في الرّوح ضربيّا فقط. بمعنى أنّ الفكر يختلف عن المخيلة والإرادة والإحساس اختلافا ضربيّا لأنّ هذه العناصر داخلة في الرّوح ولكنّها لا تدخل في تحديد الفكر. معنى هذا أن الكوجيتو يمكن أن يحدّد روحانيّا ذلك أنّه يختلف عن الإرادة والمخيلة. لكن ديكارت يشعر بأن هاتين الحقيقتين صعبتا الفهم ذلك أنّ الفلسفة اليونانية وخاصّة الأرسطية والفلسفة المعاصرة التجريبية والضّمير المشترك، كلّ هذه المواقف، تعتبر عادة أنّ المعرفة تبدأ مع الحس بينما ديكارت يريد أن يبيّن العكس تماما ولهذا يشعر بضرورة الوقوف عند هذا الاعتراض وأن يجيب عليه وذلك بتحليل قطعة الشّمع.

وتتمثل إشكالية هذا النّص (الذي يصف قطعة الشمع في التأملات) في محاولة الإجابة على اعتراض ملح موجه من قبل الظن المشترك والتجريبيين. يحلّل ديكارت إذن، قطعة الشّمع فيحذف عنها الشكل واللّون والطعم والرائحة والحجم فلا يبقى في النّهاية إلا الامتداد الذي هو مفهوم ذهني. إذن معرفة الجسم تكون عن طريق الذّهن. لكن لا ينبغي أن نفهم هذا النّص على أنّه يرمي إلى بيان أنّ العالم المادّي موجود ويرجع فهمه إلى الذهن لأنّ البرهنة على العالم المادّي لا توجد إلا في التأمّلين الخامس والسّادس. والنتيجة التي يصل إليها ديكارت تتجاوز ما أراد أن يصل إليه في البداية. فلقد أراد ديكارت أن يبيّن فقط أنّ المعرفة الذهنية لا تنتج عن الحسّ. لو وصل ديكارت إلى هذا الحدّ فقط لكان جوابه كافيا ومقنعا لكنه بيّن أكثر من ذلك لأنّه استنتج أن المعرفة الحسّية نفسها لا تأتي إلاّ عن طريق الذّهن أي أنّ هنالك قلب لاعتراض التجريبيين. هاتان النتيجتان تنتجان أربع نتائج أخرى إذ نرى أنّ المعرفة الحسّية ستطرد من ثلاثة مجالات وتبقى مشروعة جزئيّا في مجال واحد:

1- الحواس لا تعطينا معرفة بالأشياء الذهنية.

2- وهي كذلك لا تعطينا معرفة الأشياء الحسّية أي تطرد في مجال الأشياء الحسّية .

3- إنّ الحواس تطرد من معرفة وجود الفكر وماهية الفكر. أي أن المعرفة الحسّية تطرد على مستوى وجود الفكر وعلى مستوى ماهيته كفكر .

4- الحواس تبقى مشروعة جزئيا في معرفة وجود الأشياء الحسّية فقط، لأن المعرفة الحسّية معرفة غامضة عن طريق الشعور.

أمّا كيف يتمثل الفكر بما هو أيسر معرفة، فذلك ما نلاحظه على مستوى التفكير فقط أي أنّه على عكس من يعتقد من أن الانطلاق من الحواس يمكننا من معرفة الفكر نفسه فإن هذا الانطلاق هو الذي يمثل عائقا في نظام الفكر، إذ أننا في حياتنا العادية نتشبث بالحسّ بل ونعتقد أنّه مصدر الأفكار مع أنّنا لا نستطيع بسهولة التخلّي عن هذا العقل. أي أن ديكارت يقلب الاعتراض التجريبي الحسّي الأرسطي فيقول هذا الذي يسّمى مصدرا من طرف هؤلاء ما هو إلاّ عائق ينبغي التخلّي عنه. ولذلك فكلمة "أيسر" تعني سهولة وصول الفكر إلى ذاته عندما يحترم نظام الفكر فقط. أمّا إذا لم نحترم هذا النظام فإنّ معرفة الفكر لذاته تكون أصعب.

ذلك "أن الفكر أسبق معرفة من الجسم" هو ما يتضح معناه على نطاق نظام الفكر دائما لأنّ الأسبقية العادية هي أسبقية الحسّ ولذا وجب علينا إن نحن أردنا معرفة الفكر معرفة حقيقية أن نتخلّى بكل ما لنا من إرادة عن كلّ ما يشوب الفكر الخالص ويتداخل ضمنه، لننتبه كذلك إلى سلسلة الأفكار ونحذف كلّ ما استطعنا من حسّ يشوّه هذه المعرفة.

بقي أن نبيّن ماهية هذا الفكر؟ لقد قلنا أنّه جوهر، إنّ هذه الكلمة تأخذ بمعناها القديم أي بمعناها الأرسطي "substra" أي كشيء مستقلّ بنفسه. لكن لا بالمعنى الذي أصبح دارجا عند شرّاح أرسطو، أي المعنى الذي يكون فيه الجوهر متكوّنا من الصّورة والمادة، ولا بمعنى سبينوزا "المسبب لذاته". فعند أرسطو يكون الجوهر ذلك الشيء الذي تحمل عليه المحمولات أو توضع عليه أشياء أخرى. إن الجوهر مستقل بذاته، قائم بذاته. وعندما نقول أنّ الفكر كجوهر مستقل بذاته فذلك يعني بالنسبة لديكارت أنه مستقل متميز عن المادة لا بمعنى أرسطي. إن الجوهر المادي مركب أما الجوهر الفكري بسيط لا يقسّم، والذي لا يقسّم على مستوى المكان يكون بالنسبة لديكارت أزلي على مستوى الزّمان أي أنّ البسيط أزلي: النفس خالدة بينما الجسم فان (المادّة فاسدة).

ومن هذا المنطلق فإن العلاقة التي نجدها بين الجسد والنفس عند ديكارت وإن كانت علاقة جوهرين مستقلّين متميّزين فإنّها ترمي في الحقيقة إلى نظرة أو موقف أخلاقي معيّن أي أنّ الدراسة الأنثروبولوجية، ونعني بذلك دراسة تركيبة طبيعة الإنسان في حدّ ذاته، ليست دراسة علمية محايدة وإنّما تتضمّن منذ أساسها ما يرمي إليه ديكارت في نهاية المطاف، وهو بيان أن الجسد ينبغي أن يخضع للعقل باعتبار أنّ الجسد هو مصدر الانفعالات وباعتبار هذه الأخيرة عند ديكارت غير طبيعية وإن كانت تفهم بطريقة طبيعية أي طريقة علمية. ولكنّها تبيّن في الحقيقة ضعف الإنسان الذي يخضع لهذه الانفعالات. إذن النظرة الأخلاقية هي التي أدّت بديكارت إلى هذا "الموقف الأنثروبولوجي" ولا إلى العكس، حسب ما يريد ديكارت أن يعرض لنا ذلك، كما هو معروف مثلا في التأمّلات. فنحن عندما نتصفّح التأمّلات ونتتبّع خطى ديكارت في بيان أسبقية معرفة النفس عن الجسد وبساطة هذه النّفس وتوحيدها للجسد لا نتنبّه في هذه القراءة إلى الخلفيات التي سوف تظهر فيما بعد في كتاب "الانفعالات" حيث نجد ديكارت يجعل الجسد يخضع للنّفس بينما هذا المبدأ غائب في التأملات التي تكتفي، فقط، بتبيان أن النفس أسبق وأيسر معرفة من الجسد. إذا ينبغي أن نقرأ هذين الأثرين في الحقيقة بصفة عكسية، أي أن نبدأ بكتاب "الانفعالات" لبيان الغاية الحقيقية التي يرمي إليها ديكارت ثم نتتبع الوسائل وجملة الأفكار التي يوردها في التأمّلات، لنفهم أن هذا التّمييز الذي يقره للنفس عن الجسد يمهّد شيئا فشيئا للغاية التي كنا وضعناها منذ البداية في قراءتنا لا لكتاب "التأمّلات" وإنما لكتاب "الانفعالات."

إنّ النظرة الديكارتية للإنسان والتي ترى في مستويين اثنين: المستوى الأخلاقي والمستوى الأنثروبولوجي تتميّز جذريّا عن النظرة التي سادت في الفلسفة. وهذه النظرة ترتكز أساسا على تثبيت تلك الثنائية في الإنسان، وعن هذه الثنائية

يصدر الموقف الأخلاقي المثالي المعروف، فالإنسان انفعالات من جهة وعقل من جهة أخرى، ولكن لا العقل ولا الانفعالات يشكّلان بحقّ الطّبيعة البشرية، فما علّة هذا الموقف؟
إذا كانت الانفعالات لا تشكل الطبيعة البشرية لأنها دليل الضعف في هذه الطبيعة وتبيّن كيف يؤدّي هذا الضعف إلى الرذيلة، فإن العقل كذلك لا يشكل جزءا طبيعيّا في الإنسان لأنّه وارد من أفق آخر، أفق متعالي رغم كون ديكارت ينزل العقل في النفس. الإنسان هو إذن، عقل متعال من جهة وانفعالات لصيقة بطبيعة الحيوان أي أنها تؤدي إلى الرّذيلة من جهة أخرى، وهذا يؤدّي إلى اعتبار الإنسان مجرد حيز نزاع بين هذين العاملين. والنظرة الأخلاقية تتمثل في محاولة تغليب العقل على الانفعالات باعتبار أنّ العقل ولو أنّه لا يكوّن الطبيعة البشرية فإنّه، على كل حال، أسمى من الانفعالات.
أمّا إذا اعتبرنا أنّ العقل لا يكون بالضرورة ضد الانفعالات ولا الانفعالات تضاد العقل، أي أن العقل يصير مجرد انفعال طبيعي مثل غيره من الانفعالات، فإن النظرة الأخلاقية – (الأنثروبولوجية) التي سادت الفلسفة ستتغيّر تماما، وهو ما لم يحصل مع ديكارت وحدث فعلا مع سبينوزا. لكن لكي يحصل ذلك ينبغي اعتبار أنّ الإنسان لا يتكوّن من جسد على حده ونفس على حدة، ثم لا من حيث اعتبار ربط النفس والجسد مع بعضها، بل اعتبار أنّ النفس ليست إلاّ مجموعة الأفكار التي ليست خالدة، وإنّما مجموعة الأفكار التي تعبّر عن الإنسان تعبيرا خاصا والجسد مجموعة حركات وانفعالات تعبّر تعبيرا معينا عن الجسد، وتعبير الجسد هو نفس تعبير الأفكار عند الإنسان أي لا فرق حقّا بين الفكرة والحركة، بين الجسد والفكر.

2-الإنية المتكثرة [أو من الإنية إلى الغيرية]:

يمكن أن نفهم التكثر في هذا السياق بمعنى الوجوه الأخرى التي يمكن من خلالها الولوج إلى مشكل الإنية التي عالجناها إلى حد الآن من منظور الوعي و التفكير والنفس والذاتية والواقع أن الإنية يمكن تناولها فلسفيا من أنحاء شتى مستفيدين من عبارة المعلم الأول أرسطو «الوجود يقال على أنحاء شتى»، ذلك لأن الحديث عن الإنساني لا يمكن ملامسته من زاوية وحيدة بل من منطلقات أخرى يمكن أن تخرجنا من منزلقات الأحادية إلى دروب الكثرة والاختلاف والآخرية، فنشرّع بذلك للتطرق لمسائل متورطة في مسألة الإنساني مثل: الجسد واللاّوعي والزمنية ...

الجسد بما هو إنية الإنسان:

لقد جسَّد الجَسَدُ مشكـــلا فلسفيا منذ بدايات الفلسفة، حيث رأينا موقف الأفلاطونية التحقيري له ضمن تصور مثالي يعطي قيمة للروحي و للسماوي (الإلهي) على حساب المادي والحسي وهو موقف يهمش الجسد ويحاول استبعاده لتتمكن النفس من بلوغ المعرفة والحقيقة حيث نقرأ في محاورة ''المأدبة'' لأفلاطون ما يلي: «إن عيون النفس لا تبدأ في النظر الثاقب إلا عندما تبدأ عيون الجسد في غض بصرها»، كما علمتنا الديكارتية أن الجسد هو الخادع والمنخدع نظرا لاعتماده على الحواس أولا ونظرا لطابعه الامتدادي المادي المتحول تحول قطعة الشمع بفعل الحرارة؛ غير أن حضور الجسد في التفكير الفلسفي قد شهد تحولا يُشهد له حيث سيحاول الجسد افتكاك مركزيته ورد الاعتبار لتاريخ السلب والسلبية الذي حاصره وذلك ببروز فلسفات جديدة جسدت النيتشوية أبرز محطة فيها نظرا لاعتبارها فلسفة القلب والإنقلاب على الموروث الفلسفي القديم الذي اتهمه نيتشه بالصنمية والفرعونية لأنه يؤمن بوجود حقائق خالدة لا تملك الجرأة والقوة الكافية لتظهر للعيان فلا تعدو بذلك إلا أن تكون أوهاما محنطة، نسينا أنها كذلك؛ لذلك يرفض نيتشه أن تكون الفلسفة الفعلية « تدرب على الموت» مثلما رام أفلاطون أن تكون عليه معلنا أن التدرب على الحياة هو تدرب على مبدأ إرادة القوة وإرادة الفعل اللذان لا يكونان إلا بتقديس الجسد لأنه «العقل الكبير» والفاعل الحقيقي في هذا العالم حيث يقول في كتاب ''هكذا تحدث زرادشت'': «يحمل جسدك أكثر عقلا من أفضل حكمة يفرزها عقلك»؛ لقد حاول نيتشه أن يبين أن للجسد أولوية و أفضلية على منظومة الوعي الذي سيصبح معه مجرد وسيلة و أداة طيعة في خدمة الجسد لذلك يعلق إيريك بلندال في كتابه: [''نيتشه: الجسد والثقافة''-- ص 128-پيف-1983] قائلا: «إن نيتشه قد عانى جهدا سيزيفيا ليثبت أن كل شيء يبدأ من الجسد» ولأن الجسد قد أعلن مع النيتشوية سيدا فقد سعى هذا الأخير إلى تأسيس نظرية أخلاقية قائمة على إعطاء أولوية أولا: للبعدين الإيروسي والديونيزوسي (نسبة إلى ''إيروس'' إله الحب و''ديونيزوس'' إله الخمر و النشوة عند الإغريق)، وثانيا: لمبدأ إرادة القوة الذي يعتبر مفهوما تأسيسيا في الفكر النيتشوي الذي يرفض التوجهات الميتافيزيقية نظرا لأنها تشرع للخضوع والإستعباد و بالتالي تكون منظرة لما يسميه نيتشه بـ''أخلاق العبيد'' التي تعطي أولوية للسماء على الأرض و تقزم الإنسان وتجعله في تبعية لأوهام ابتدعها مثل العقل والآلهة و الحقيقة و الفضيلة و الحال أن الأخلاق الحقيقية التي يجب أن نتعلمها و نعلمها هي ''أخـــــلا ق السادة'' التي يمكن أن تحول الإنسان من كائن عادى خاضع للآخرين إلى سوبرمان [super man] مؤكدا لحضوره على الأرض وسيدا لمصيره وعلى الآخرين، بذلك تضحي الإنية الفعلية حسب نيتشه هي جسدية في مجملها أما الغيرية فتوضع موضع خطر وفق هذا الفكر الباحث عن السيادة التي لن تتحقق إلا عبر إستعباد بشكل أو بآخر للغير إن لم نقل إستبعادا له.

ولكن التمثل النيتشوي للجسد ولفلسفة الحياة يجد جذوره في النقد السبينوزي للديكارتية عبر الحديث عن وحدة النفس والجسد الذي لم يعد غيرا وأنما أنا: فما هي أسس النقد السبينوزي للديكارتية وتمثلها للإنية الإنسانية؟

أ- الإنية بما هي وحدة النفس والجسد:

لفهم علاقة النفس بالجسد أو بالأحرى علاقة الجسد بالنفس كما يفهمها سبينوزا ينبغي أن نتعرّض إلى أهمّ الحقائق التي يركز عليها في الفصل الأول من كتاب "الأخلاق". يبتدأ كتاب "الأخلاق" ببيان أن الله سبب لذاته وأنه لا متناه مطلق وأنه "مكوّن" من عدد لا متناه من الصفات. فالله هو الجوهر الوحيد وهو سبب لنفسه لا متناه مطلقا ويحتوي على عدد لا متناه من الصّفات. والإنسان لا يعرف من هذه الصفات إلا صفتين فقط: الامتداد والفكر، وماهيّة الله معادلة تماما لقوته .Essence = Puissance وما يعنيه ذلك هو أن الله لا يخلق. أما الصفتان اللامتناهيتان – الامتداد / الفكر – فمكوّنتان من عدد لا متناه من الضروب -modes - وكل ما هو موجود ليس إلا ضربا معينا، إما ضرب من الصفة اللامتناهية للامتداد، وإمّا ضرب للفكر الذي هو صفة لا متناهية ايضا، وإمّا ضرب لصفة أخرى لا نعرفها أو كذلك مكوّن من ضربين. الإنسان هو بالنهاية علاقته ضربين (فكر / امتداد) وهذا ما يعني أنّ الإنسان لم يعد يعتبر كجوهر متميّز خاصّة بل أصبح مجرّد ضرب أو علاقة بين ضربين مثل غيره من الكائنات. ولذلك يبدأ سبينوزا الفصل الثاني بقوله: الإنسان يفكر (أي أن الإنسان ليس فكرا فحسب، وهذا الفكر ليس ماهية الإنسان (ديكارت: ماهية الإنسان الفكر)).
والفكر عند سبينوزا ليس له نفس المعنى الديكارتي: فالفكر عنده مجموعة أفكار وبالتالي لا كما هو الشأن عند ديكارت أن الفكر هو ذات مفكرة. فهذه المقولة (الذات المفكرة) قد تعني أنه إذا وجد فكر ما، فهذا الفكر موجود في الإنسان ولا يعني أن ماهية الإنسان هي فكر، بل يعني أن الإنسان قد يفكر أو بالأحرى قد لا يفكر. وبصفة أدق أن ما لا يفكر إنسان بما أن الفكر لا يحدّد ماهية الإنسان. وعندما نسلم بذلك يصبح شرعيا أن نقول إن الطفل والمجنون (كليهما إنسان). وديكارت على عكس سبينوزا تماما لا يقول بأن المجنون إنسان بل هو كائن بشري مشوه أي مسخة. في حين بالنسبة لسبينوزا يمثل الإنسان الذي لا يفكر إنسانا، وبهذا يتخلّى سبينوزا عن الثنائية الديكارتية التي ظهرت خلال القرن 17 والتي تفصل بين الإنسان المخبول والعاقل في حين أن ملاحظة سبينوزا لا تفرز أي تمييز وأي إقصاء لنوع ما من البشر .
بما أننا لا نعرف إلا صفتين لا متناهيتين – الفكر والامتداد – وبما أن الإنسان علاقة بين ضربين موازيين لهاتين الصّفتين أي ضرب الرّوح وضرب الجسد، ولكن أيضا بما أن كل صفة ليست لها علاقة سببية بالصفات الأخرى، فلا الجسد يؤثر في النفس ولا النفس تؤثّر في الجسد، وهذا بعكس ما يقوله ديكارت (النفس تفعل في الجسم وهذا ينفعل بها)، فبالنسبة لسبينوزا كل ما هنالك، هو تواز فقط بين الجسد والنفس. ومن هنا نلاحظ كيف يبتدأ سبينوزا في نقد مسألة علاقة النفس بالجسد عند ديكارت بدون أن يقوم بأيّ نقد فعلي ومباشر لأن فلسفة سبينوزا هي مجرد وضع لنفس الأفكار بصفة إيجابية لا سلبيّة، لأنه سيبين أنّ هذه المسألة ليست مشكلا فلسفيّا حقيقيّا، وثانيا، وبصفة خاصة، سيبين أنّ النفس والجسم هما في آخر التحليل شيء واحد، فليس هنالك جسم من جهة ونفس من جهة أخرى، ولكن بالرّغم من هذا فهنالك علاقة بين النفس والجسد عند سبينوزا.
لماذا ليس هنالك جسد من ناحية ونفس من ناحية أخرى وبالرّغم من هذا توجد علاقة رابطة بين الجسد والنفس؟
إن طرح الإشكال بالنسبة لسبينوزا يختلف جوهريا عما هو عند ديكارت، ذلك لأن كل ضرب من ضروب صفة ما مواز لضرب ما من ضروب كل الصفات الأخرى اللامتناهية. وبما أن النفس هي ضرب مواز لمجموعة الضّروب الأخرى، فهي كضرب لها فكرة موازية فتكون النفس فكرة الفكرة "L'idée de l'idée" وبما أن فكرة الفكرة لها فكرة موازية لها تصبح فكرة النفس فكرة فكرة الفكرة. وهكذا إلى ما لا نهاية فتصبح النفس أفكارا عددها لا متناهية في حدّ ذاتها. وبما أنّ كل ضرب من الضروب الأخرى المواز لفكرة ما مواز لهذه الفكرة، فإن الفكرة كفكرة تعبّر عمّا هو موجود في ضرب الامتداد أي تعبّر عن الجسد وهذا التعبير يعني أساسا فعل الجوهر الوحيد الواحد (Unité / Unicité) وهو نفس الفعل في جميع الصّفات، أي ما نجد له أثر في الجسم أو في النفس أو في الإله هو نفس الفعل أو الشيء لأن الله أو الجوهر يعبّر عن نفسه بنفس الصفة والطّريقة في كل الضروب. إذن العلاقة بين النفس والجسد تصبح عند سبينوزا علاقة شيء بنفسه، أي ما نعتبره نفس يمكن أن نعتبره جسد والعكس بالعكس فليس هناك فصل حقيقي بينهما ولا إشكالية بحث تميّز بينهما. لذلك فإن سبينوزا يعيب على ديكارت فصل هذين الضربين والدّخول في مشكلة البحث عن العلاقة بينهما في حين أن الأمر لا يقتضي افتعال أي مشكل.
والموازاة بين هذين الضّربين عند سبينوزا يمكن إعتبارها من ثلاثة نواحي:
-توازي انطولوجي بين الفكرة وكل ضرب من ضروب الصّفات الأخرى، أي إنّ لكل ضرب من كل الصّفات نفس القيمة الأنطولوجية. ومن هنا نرى أنه ليس ثمة داع للقول إنه هناك ضرب أسمى من ضرب آخر بما أن التوازي الأنطولوجي يحتّم أن يكون هنالك تطابقا بين كل الصّفات وعندما نطبق العلاقة على الجسد والنفس نفهم أنه ليست النفس أسمى من الجسد ولا هذا هو أيضا أرذل.

-توازي على مستوى الماهية، أي وجود تطابق بين كل ضرب من ضرب صفة مع كل ضرب من ضروب صفة أخرى، بحيث أن النفس هي الجسد المنظور له من جهة صفة الفكر والجسد هو النفس المنظور لها من جهة صفة الامتداد.
-توازي على مستوى القوة والفعل فليس هنالك تأثير ضرب من صفة ما على ضرب من صفة أخرى، ولهذا فإن ضرب النفس مساو ومعادل ومرتبط بضرب الجسد دون أن يكون هنالك تأثير النفس على الجسد أو تأثير الجسد على النفس، ففعل النفس هو عين فعل الجسد وهو الفعل الذي ينحو إلى المحافظة على البقاء.
- وإلى جانب ذلك (إلى جانب هذا التوازي العام) هنالك توازي خاص بين كل ضرب من ضروب صفة الفكر والضروب اللامتناهية في الصفات الأخرى.
وهكذا فإن الرّوح والجسم هما في الحقيقة نفس الشيء لكن ننظر إليها تارة من زاوية صفة الفكر وتارة أخرى من زاوية صفة الامتداد. وعن هذا ينتج أنّ نظام أفعال الجسم يتماشى أو يتناسب مع نظام أفعال الرّوح. وذلك يعني أن كل انفعال هو انفعال الرّوح والجسم في نفس الوقت عكس ديكارت الذي حينما يستعمل كلمة فاعلية "affective" فإنه يعني بذلك تأثير الرّوح على الجسم وبكلمة منفعلة يعني تأثير الجسم على الرّوح.
مما يبرز لنا الاختلافات الهامّة بين ديكارت وسبينوزا، اختلافات يمكن أن نلخصها في النقاط التالية:

- الجسد والنفس متوازيان لهما نفس القيمة ولكنهما يختلفان معرفيا.
- الفكر له أفضلية فهو صفة معبّرة عن الصّفات الأخرى : أفضلية عند الإنسان وليس عند الله.
- الأفضلية الثانية : في صفة الفكر نفسها لكلّ ضرب من هذه الضروب فكرة.
- الأفضلية الثالثة : في العمق كلّ فكرة تربطها فكرة أخرى.
- توازي عام أنطولوجي أي توازي بين الصفات اللامتناهية.
- توازي خارج الفكر : الفكر يعبّر عن كل الضروب الأخرى الخارجة عن الفكر.
- توازي بين الفكر والامتداد.
- توازي داخل الفكر فقط بين فكرة وفكرة.

وما نلاحظه انطلاقا من هذه المقتطفات من الفصل الثاني من كتاب الأخلاق الذي يبحث في أصل وطبيعة الرّوح أن سبينوزا يبدأ في دراسته للرّوح بعرض فيزيائي لمكوّنات الفرد كفرد وهذه المكوّنات تنطبق على الفرد الإنساني وكلّ أنواع الأفراد الأخرى، وما يميز الإنسان هو التعقيد وقدرة الفرد الإنساني على أن ينفعل أكثر من الأنواع الأخرى. وهذا يعني أنّه ليس هناك تمييز جوهري أو طبيعي بين الفرد الإنساني وغيره بل مستوى أرقى في التّركيب فقط عكس ما يعتقده ديكارت الذي وإن أقر أن الجسم الإنساني فيزيائيا يشبه كلّ الأجسام الأخرى فإنه أفرد له قولا خاصا.
انطلق سبينوزا إذن، في دراسته للرّوح من معالجة المسألة الفيزيائية أولا كمدخل لدراسة الرّوح حتى يؤكد أن الفيزياء يجب أن تسبق دراسة الرّوح "الجسم قبل الرّوح" عكس ديكارت الذي يعتقد أن المرور بتحليل الجسم يجعل معرفة النفس أكثر تعقيدا وغموضا ولهذا ينبغي معرفة الرّوح مباشرة لأنها أبسط معرفة / أيسر معرفة.
كما نرى منذ بداية الفصل الثاني من كتاب الأخلاق أن الامتداد أصبح مع سبينوزا صفة لله إلى جانب صفة الفكر وإلى جانب الصّفات اللامتناهية الأخرى، وهذا يعني أنه لأوّل مرّة في تاريخ الفلسفة ارتقى الامتداد وبالتّالي المادّة إلى مستوى طبيعة الله. فلم يعد بالإمكان التمييز الانطولوجي والماورائي والأخلاقي بين روح سامية وجسم أدنى بما أنّ الامتداد والفكر أصبحا على نفس المستوى. وبهذه الكيفية التي تجعل الامتداد والفكر متساويان في طبيعة الله، يمهد سبينوزا إلى نوعية العلاقة التي تكون بين الجسم والرّوح في الإنسان أي يمهّد إلى مبدأ تساوي الجسم والرّوح في الإنسان ذلك أنه على غرار الطبيعة الإلهية المكوّنة من عدد لا متناه من صفات لا متناهية من بينها الامتداد والفكر، فإن الإنسان مكوّن من ضربين لهاتين الصّفتين الأخيرتين: ضرب الجسم وضرب الرّوح كضربين متساويين: والتساوي هنا يعني نفس القيمة الأنطولوجية، ولهما كذلك نفس الفعل فهما متعادلان أي أن ما يحدث في واحد منهما يحدث في الآخر فكلمة التساوي ينبغي أن تأخذ في معناها الواسع.
وهكذا يجعل سبينوزا الرّوح والجسم ضربين متساويين ويقضي بذلك على مشكلة علاقة الرّوح بالجسم، أي لم تعد هذه المسألة في فلسفته مشكلة مثلما كان الأمر عند ديكارت فهذه المسألة لم تعد مشكل بل ربما لم يعد هنالك وجود حتّى لعلاقة ممكنة بما أن الضّربين متساويين بل هما في الحقيقة نفس الشيء بما أنهما يعبّران عن نفس الشيء. وهذا يعني أنه لم يعد هنالك تقابل بين الجسم والرّوح (المشكل عند ديكارت هو في وجود علاقة بين شيئين متنافرين)، فبالنسبة لسبينوزا قوة الجسم هي عينها قوّة الرّوح وضعف الجسم هو بذاته ضعف الرّوح وبالنسبة لديكارت عندما تضعف الرّوح يقوي الجسم وعندما تقوي الرّوح يضعف الجسم. وبما أنّه لم يعد هناك مشكل ولا تقابل بين الجسم والرّوح بل فقط تساوي بين شيئين فإن المبدأ الأخلاقي الكلاسيكي الذي ينشأ عن التقابل بين الرّوح والجسم ومحاولة تغليب إرادة الرّوح على انفعالات الجسم، هذا المبدأ الأخلاقي لم يعد له أي مفعول عند سبينوز وهو ما يظهر من خلال نظرية الكوناتوس "Conatus"كماهية للإنسان من حيث هو ضرب، أي رّغبة في المحافظة على البقاء .

إن تعريف الإنسان كرغبة وبيان أنّ هذه الرغبة هي في نفس الوقت رغبة الجسم والرّوح معا يتنافى تماما مع تعريف الإنسان عند ديكارت كروح فقط على مستوى الماهية. و بما أنّ الرغبة هي المحافظة على البقاء أولا وبالذات فإن الانفعالات أو الأحاسيس إما أن تكون أحاسيس إيجابية نكون فيها فاعلين أو نكون فيهما منفعلين Passifs / actifs وهذا التميز السبينوزي بين الانفعالات من الصنف الأول وبين الانفعالات من الصنف الثاني يتنافى مع تمييز ديكارت الذي يقرّ أننا عندما نكون فاعلين فعلنا ينتج عن الإرادة التي تنتج عن الرّوح وعن تأثير الرّوح في الجسم وعندما نكون منفعلين فإن الانفعالات تكون ناتجة عن تأثير الجسم في الروح بينما يرى سبينوزا أنه عندما نكون فاعلين نكون فاعلين جسما وروحا معا وعندما نكون منفعلين نكون منفعلين جسما وروحا. وهذا يبين من جديد أن سبينوزا يعتقد أن علاقة الروح بالجسم ليست مبنية على تأثير الواحد في الآخر هنالك علاقة توازي فقط.

ويمكن أن ندقق لتوضيح موقف سبينوزا من علاقة الرّوح والجسم، وجهات النظر التي يختلف فيها صاحب كتاب الأخلاق عن ديكارت:

- نفي الفعل المتبادل.Réfutation de l'action réciproque
- علاقة توازي : كل ما يقع في الجسم يقع في الرّوح بدون أي تأثير متبادل.
- التّطابق : أن هذه العلاقة هي علاقة شبه بنفسه.

ويظهر هذا التطابق كذلك في علاقة الانفعالات بالعقل، وهذا لا يعني أن كلمة انفعالات تدل على أنها انفعالات الجسم وبالتّالي فإن علاقة الانفعالات بالعقل هي علاقة تعبّر عن الرّوح والجسم، بل هي علاقة أفعال غامضة (المخيلة) بأفعال واضحة، هذا على مستوى الفكر، أما على مستوى الجسم فهي علاقة حركات فاعلة بأخرى منفعلة. وبصفة أدق علاقة الانفعالات بالعقل لا يفهمها سبينوزا بطريقة متميزة حقا، ذلك أن العقل هو درجة من درجات الانفعالات، لأنّ التمييز بين الانفعالات الفاعلة (actives) وبين الانفعالات المنفعلة (passives) ليس له نفس المعنى عند سبينوزا وديكارت، فعند ديكارت "Passion" تختلف جوهريا عن "Action" ذلك لأن ".Action" هي تابعة للروح و ".Passion"تابعة للجسم، ولكن عند سبينوزا يمثل الانفعال ماهية الضرب وبالتالي فإن .Action. / Passion تعني نفس الشيء. لذلك ينبغي أن نؤكد على أن سبينوزا يقرّ أن الانفعالات والعقل معا يرجعان إلى طبيعة الإنسان وذلك يعني:

1- أن الانفعالات طبيعية، أي تفسّر بالرجوع إلى الطبيعة الإنسانية عكس النظرية الأخلاقية أولا وعكس موقف ديكارت ثانيا، إذ أننا لسنا مخيرين لأن نكون منفعلين أو العكس.

2- العقل طبيعي في ظروف إنتاجه كعقل وفي متطلباته – exigences – وذلك يفهم بقدرة الجسم على التفكير في متطلباته أي أن العقل لا يقبل إلاّ الأمور الطبيعية فالعقل إذن ليس ضد الطبيعي إنما هو في النهاية موافق لها ويجاريها ولا ينبغي أن يكون مالكا أو سيدا للطبيعة مثلما هو الشأن عند ديكارت أي أن يكون العقل مشتركا بين الطبيعة والإنسان، أي أن العقل هو الأفكار المشتركة والصحيحة التي تدرك أن بين الأشياء علاقات.

ب- غيرية الإنية: أنا جسدي الخاص.

تعتبر الوجودية والظاهراتية من أبرز التوجهات الفلسفية المعاصرة التي سعت إلى إيجاد تصور للجسد بربطه بالتجربة المعيشة للإنسان في العالم أي باعتباره ظاهرة قابلة للدرس وحاملة للمعنى بمعزل عن التوجهات الميتافيزيقية التي تخبط فيها تاريخ الفلسفة ذلك لأن حضور الإنسان في العالم هو حضور متجسد فالجسد هو وعاء للوعي وهو أيضا رابط بين الوعي و العالم فلا يمكننا دراسة العالم بدون توسط للجسد ولا يمكننا دراسة الجسد بفصله عن مبدأ الوعي وبعزله عن العالم الذي ينتمي إليه حسيا ووجوديا ومن هذا المنطلق يمكن أن نفهم كلمة ''الدازاين''[dasein] التي استعملها '' هيدغير'' بمعنى [الموجود -هنا l'être-là] التي تفيد الوجود في العالم عن طريق شعورنا داخل ذواتنا بالانتماء إليه وشعورنا بالحضور فيه عن طريق أجسادنا فالإنية هنا هي إنية للذات المتجسدة المنفتحة على العالم؛ وعلى الآخر باعتباره ذاتا أخرى وجسد آخر منغمس هو بدوره ومنخرط في خارطة العالم ذلك لأن الآخر (الغير) لا يشاطر فقط العالم مع الذات المتجسدة بل يجسد في حد ذاته شرطا أساسيا في إعادة هيكلة العالم وفي تغييره ليكون كما هو عليه داخل ذاتي المدركة له لذلك يعتبر أب الظاهراتية ''إيدموند هوسرل''إننا عندما ننظر إلى طاولة أو جدار أو كرسي نعرف انه ثمة أشخاصا آخرين قد قاموا بتشييد الجدار أو بصناعة كل ما نراه بذلك يضحي الآخر حاضرا دائما في وعينا على شاكلة مجموعة من الدلالات أي انه معنى من معاني العالم وكذلك شرطا من شروط تكون الأنا لأن الأنا تكون دائما مرتبطة بأنا الآخر عبر حضورها في العالم معه وذلك ما عناه ''هوسرل'' بمفهوم''البيذاتية'' [l'intersubjectivité] أو التذاوت هذا المفهوم الذي يحمل شحنة نفسية يمكن أن تفيد التعاطف وكذلك شحنة رمزية تعني التعرف على الآخر عبر مدلولاته الذاتية في العالم لأن الموضوعات في الظاهراتية لا يمكن أن ترتبط بذات واحدة بل هي مرجع لبقية الذوات الأخرى لذلك يقول هوسرل:«إن الآخر ينكشف لي على هذه الطاولة، على هذا الحائط باعتبار أن هذا الموضوع هو موضوع دوما للآخر وهو كذلك مرجع لكل الذوات الأخرى»[إيدموند هوسرل:''التأملات الديكارتية''--التأمل الخامس]؛ غير أن مفهوم البيذاتية الذي جاء به إيدموند هوسرل وإن نجح في كسر عزلة الكوجيتو الكلاسيكي لديكارت جاعلا من تجربة الوعي الحقيقي تكون ''وعيا بشيء ما'' أي انفتاحا

للذات علي تجربة العالم الذي هو قبل كل شيء مليء بالذوات التي بدورها تسعى إلى الإنفتاح لتلتقي بالذوات الأخرى إما بطريقة مباشرة أو عن طريق الموضوعات فإنه قد أغفل بصورة أو بأخرى الجسد الذي سيحاول موريس ميرلوپونتي تحيين الهيكلة الظاهراتية له وذلك بتجاوزه لمفهوم البيذاتية الذي دافع عنه أستاذه هوسرل وإستبداله بمفهوم أكثر حميمية وأكثر واقعية هو مفهوم البيجسدية[l'inter corporéité]وذلك أولا: نظرا للإحراجات التي يمكن أن تحاصر مفهوم البيذاتية المعرضة دائما لخطر اللا-تواصل والموضعة من طرف الآخر عن طريق النظرة كما هو الشأن بالنسبة لفلسفة جون پول سارتر أو عن طريق عدم الإعتراف بذاتية الآخر كما هو الشأن بالنسبة للتصور الهيڤلي أي عندما « ينسحب كل منا داخل طبيعته المفكرة ويضحي كل منا نظرة لا إنسانية بالنسبة إلى الغير؛ وإذا أحس كل منا بأفعاله لا من حيث أن الغير يستعيدها ويفهمها؛ بل من حيث هو يلاحظها كما لو كانت أفعال حشرة؛ وهذا ما يحصل مثلا عندما يسلط علي نظر شخص مجهول»[موريس ميرلوپونتي -ظاهراتية الإدراك-ط -ڨاليمار – ص414]و ثانيا: لأن تصور موريس ميرلوپونتي للجسد قد سعى إلى تجاوز كلاسيكيات التفكير الفلسفي الدارسة لمنظومتي الوعي والجسد على شاكلة انفصالية تكون بمقتضاها الذات مقيمة في الجسد ولديها قيمة أفضلية عليه لتتحول المعادلة لديه من أنا لديها جسد إلى أنا متجسدة ومتداخلة تداخلا ليس بقابل للفصل أو التفاضل مع الجسد حيث يقول موريس ميرلوپونتي في كتاب:[المرئي واللامرئي –ط-ڨاليمار-ص239]:''إذا كنا ندرك بالجسد، فان الجسد...بمثابة الذات التي تدرك'' نظرا لان المفهوم القديم للنفس أو للوعي لا يمكن أن يدرك في معزل عن الجسد والجسد بمفرده الخالي من الوعي لا يدرك هو الآخر لأنه مجرد جثة لذلك يميز هذا الأخير بين الجسد الموضوع الذي هو مجال الدراسة العلمية في المختبرات التشريحية والجسد الخاص المتفاعل مع مفهوم الوعي الذي يجعل منه ذاتا متجسدة وجسد مذوت الذي به: ''تتعارض تجربة الجسد الخاص مع الحركة التأملية التي تخلص الموضوع من الذات والذات من الموضوع والتي لا تمنحنا إلا فكر الجسد أو الجسد في الفكرة لا تجربة الجسد أو الجسد على حقيقته'' [موريس ميرلوپونتي -ظاهراتية الإدراك –ط-ڨاليمار-ص231] إن الحقيقة الفعلية للجسد وفق هذا التصور هي الحقيقة المؤكدة للجسد الخاص كإنية متجسدة فاعلة ومنفعلة ''في'' وبمشهد العالم الذي يكون طابعا في أجسادنا ومطبوعا بها وذلك هو المعنى الحقيقي للبينجسدية التي هي علاقة وجودية بين أجساد العالم التي تتقاطع وتتداخل وفق جدلية الرائي والمرئي- اللامس والملموس- المصافح والمصافح .

يفيد الجسد في آن الموضوع الذي يمكن إدراكه وما لا يمكن أن ندرك بدونه. من جهة إمكانية إدراكه يكون الجسد شيئا من أشياء العالم، أو موضوعا هو الجسم أو الجسد الموضوعي، أمّا من جهة تمنّعه عن الاستكشاف يكون الجسد هو الذات أو هو الإدراك ذاته، وهذا هو الجسد الظاهراتي، فالجسد دائما معي وليس أمامي على حدّ تعبير مرلوبونتي.

الجسد الظاهراتي هو الجسد الواقعي الذي من خلاله أدرك، والذي بفضله أكون في العالم، أو يفعل بطريقة يكون بالنسبة لي هناك عالم. أمّا الجسد الموضوع فهو مجرّد مفهوم بالنسبة لي، أو هو جسدي كما يمكن رؤيته في جسد آخر.
وإذا كان جسدي يتمنّع عن الاستكشاف والمعرفة فهذا لأنّه حامل جملة العادات، ومكان إقامة أفعالي اليومية، وهو الذي يضفي المعنى لعالمي اليومي. والذات المتجسّدة لا تنفصل عن العالم بل تنخرط فيه بحسب موقع لها، وعبر هذا الموقع تتواصل وتعي، وعبر هذا الموقع يكون في كلّ مرّة هناك "فهم ما" للعالم؛ الذات تعي العالم بحسب منظورية الجسد، لأنّ "الإدراك ينتج عن فعل الشيء في الجسد وفعل الجسد في النفس" فعلى النحو الذي يكون عليه جسدنا، وبحسب موقعه، في العالم ومع العالم، يكون وعينا. بل الوعي صيرورة تستوجبها منظورية الجسد، وكلّ تعطيل في عضو من أعضائه ينجرّ عنه تعطيل في الوعي؛ فيظهر العالم بهذا المعنى للذات المتجسّدة فضاء قُدّ من الدلالات، ومساحة مشحونة بالقيم والمعاني، ومجالا للترميز والتمعين، لأنّه حاصل ما تفهمه وتدركه وتعرفه الذات المتجسّدة. وبما أنّني لا أمتلك الوعي الحقيقي بجسدي إلاّ في الفعل، وبما أنّ الفعل يقتضي في تحقّقه التغافل على الجسد للانخراط في العالم، فإنّني لا امتلك الوعي بجسدي إلاّ بتوسّط الوعي بالعالم. ولكنّ جسدي ليس جزءا من المكان وإنّما هو ما لا يكون المكان بدونه. إذ يمكن أن نقول إنّ جسدي يوجد دائما هنا ولكن "هنا" هذه لا مكان لها بل هي ما قبل المكان، أو هي ما به يكون المكان ممكنا.
مع مرلوبونتي لا يُدرك الجسد باعتباره جسما أو نشاطا عضويا خالصا أو موضوعا للإدراك وإنّما باعتباره الإدراك. ولذلك يرفض الإقرار بقدرة النفس على الفعل في الجسد خاصّة لحظة يتحوّل الجسم جسدا إنسانيا. موقف مرلوبونتي هذا يذكّرنا بالنقد الذي وجّهه سبينوزا للثنائية الديكارتية إذ يقول:" إنّ النفس والجسد شيء واحد تارة نتصوّره بصفة الفكر وطورا بصفة الامتداد"، فثابت عند هذا الفيلسوف أنّ أهواء النفس هي ذاتها نوازع الجسد. "وأنّ الذين يقولون أنّ هذا الفعل أو ذاك من أفعال الجسد متأتٍ من النفس التي لها نفوذ عليه إنّما يقولون ما لا يعلمون".
انطلاقا من هذا الموقف النقدي يلغي سبينوزا جوهريّة النفس: النفس ليست جوهرا مستقلاً ومتميّزا، وإنّما هي صوت الجسد وتعبيريّة الرغبة؛ والإنّية تتحدّد بالرغبة التي يسميها سبينوزا "بالكوناتوس": conatus وهو المجهود الذي يبدله الكائن الحيّ للمحافظة على بقائه. وهذا الجهد تدفعه الحاجة والشهوة والإرادة بحسب التداخل بين الرغبة والوعي.

فإذا توقّف الجهد على قدرة النفس وحدها، دون الجسم، أي أنّ الجهد المبذول لا تقف من ورائه مطالب الجسد، فهو "إرادة" وإذا استهدف الجهد تسكين النفس والجسد، فهو شهوة أي كلّ ما يتعلّق بالدوافع الضرورية لحفظ وجود الإنسان وبقائه. أمّا "الرغبة" فتعلّق عموما بأفراد الإنسان من حيث أنّهم يعون رغباتهم: الرغبة هي الشهوة المصحوبة بوعي ذاتها.
اشتراك الحاجة والرغبة في صفة الضرورة لا يعني تطابقهما، فكثير من الحاجات تكون ملّحة لكنّنا لا نرغب في تحقيقها وبالمقابل هناك الكثير من الرغبات التي تلحّ لإشباعها لكنّنا لا نحتاجها واقعيا؛ وإذا كانت الحاجة صفة مشتركة بين كلّ الكائنات الحيّة، فإنّ الرغبة خاصّية إنسانية محضة،
والإنسان لا يرغب في الشيء لأنّه مستحبّ لديه أو هو طيّب بل هو كذلك لأنّه يرغب فيه ويشتهيه. ولكنّ "الناس يعون حقّا أفعالهم ورغباتهم، إلاّ أنّهم يجهلون العلل التي تجعلهم يرغبون في شيء من الأشياء". وفي الحقيقة توهمّ الحرّية هو استتباع حسب سبينوزا لجهل الإنسان دوافع الفعل، ولعلّ هذا ما دفع سبينوزا للقول "بأنّ الحرّية ليست الفعل عن إرادة بل الفعل عن دراية" وهذا يعني أنّ الإنسان ليس حرّا وأنّ الحرّية تكمن فقط "في الوعي بالضرورة."
وبالرغم من المكانة التي يحتلها الجسد في فكر سبينوزا، فإنّ التحوّل الحقيقي ظهر مع المقاربة الظاهراتية لمرلوبونتي إذ أحدثت قراءته قطيعة مع المقاربة الميتافيزيقية من جهة ومع النظام البيولوجي والأنثروبولوجي من جهة ثانية.
فالانتقال نحو الجسدي هو قفزة نوعية نحو الإنساني، حيث ينفصل الجسد الإنساني عن الجسد الحيّ. ورمزية الجسد الإنساني ليست منطقية، وإنّما معيشة، وتجربة الجسد تحيل على دلالات لا يمكن ردّها للتفسير العلمي ولا للفهم الميتافيزيقي للإنّية وهذا ما يدفعنا ضرورة للتمييز بين جسد نعرفه connu وجسد نعيشه. Vécu

ج- من الجــسد إلى العــــالم:

تستهلك التجربة الإدراكية حضور الجسد الخاصّ في العالم وهو إدراك بسيكولوجي وقصدي في آن، فيعطي مرلوبونتي للإدراك ما يعطيه ديكارت للفكر، حيث يكون الإدراك نشاط الجسد. الحضور في العالم هو حدث من فعل الجسد الإنساني، فإدراك الحيوان يحيل على الوسط milieu في حين يحيل الإدراك الإنساني على العالم monde أن نفكّر في فلسفة الحضور هو أن نفكّر في عالم الإنسان، وكأنّنا نقول إنّ الحيوان لا يدرك.
هذا التمييز يقتضي النظر للإدراك لا على أنّه معرفة فحسب وإنّما على أنّه خبرة وجودية، لأنّ الإدراك هو الذي يحددّ شكل الوجود. وفي حضور الجسد في العالم نشهد ولادة المعنى. ونحن لا نقيم مختلف الوضعيات الإنسانية انطلاقا من ذات مفكّرة وإنّما انطلاقا من ذات جسدية. إذ يولد نداء العالم من الإمكانية ذاتها الخاصّة بالجسد على إنتاج العالم انطلاقا من الإدراك.
الوعي في قصديته يتّجه نحو العالم، ولكّنه لحظة يقصد الأشياء يجهل أنّه يقصدها. هكذا تريد الظاهراتية أن تكون نظرة جديدة على العالم، نظرة أصيلة تكون بمثابة العودة نحو المعنى، نحو التجربة، ضدّ النظرة العلمية والميتافيزيقية، إذ تبدو الظاهراتية كخطاب خارج المعرفة، باعتبارها تعليقا للحكم. وباختصار استعادة تلك الدهشة القديمة تجاه العالم، إذ يعتبر مرلوبونتي أنّنا مع العلم ومع المعرفة نميل دائما إلى نسيان العالم. والمقاربة الظاهراتية هي شرط البقاء في عالم الكهف أو شرط العودة إليه. وعودة الإنسان للكهف هي في النهاية عودة للجسد الذي بفضله يحافظ الإنسان على أصالة الوجود في العالم.
وإذا كان بالنسبة لهديجير الوجود في العالم يعني أنّنا دزاين [كائن هنا Dasein] فإنّه بالنسبة إلى مرلوبونتي الإنسان هو جسد منخرط في العالم، وهذا يعني أنّني لست شيئا من الأشياء المادية في العالم، ولكنّني انخراط في عالم الأشياء والعالم البينذاتي. وبفضل المنظورية يوجد الإنسان في العالم وفي ذهنه عالم، إذ تمتلك المنظورية أفقا تتقاطع فيه كلّ الإدراكات الأخرى، وهو أفق الذاكرة الثقافية، هذه هي العوالم التي يحيل إليها الوجود في العالم أو الذي يسمّيه مرلوبونتي "بين العوالمl'inter monde ، وهي العوالم الذاتية التي تستدعي كلّ الأشياء التي غابت عن عالم المنظورية، والتي يمكن إدراكها.
باختصار من جدلية المنظورية والأفق يولد المكان الموضوعي ولكن حتّى نمتلك حدسا أوليّا بالموضوع، وحدسا بالمدركات الأخرى في جدلية النظر والأفق، هنالك تجربة الجسد حيث لا تتحدّث عن الكوجيتو وإنّما عن الأنا المنخرط Je-engagé أنا في العالم أتعامل بشكل مباشر وهذا هو الذي يسمّيه مرلوبونتي اللحظة الما قبل تفكّرية préréflexifs ، فأنا هنا يعني أنّ لجسدي وضعية ما je suis mon corps en situation وهذا الوضع الذي عليه جسدي هو الذي سيحدّد طبيعة علاقتي بالأشياء من حولي، فالمكان تنظّمه ممكنيات جسدي، وأن أقدّم تحيّة لصديق في الطرف المقابل يفترض انخراط الجسد في كلّيته في العالم ومع الغير.
تبيّن لنا كيف كشف مرلوبونتي خصوصية الجسد من جهة تمييزه عن الموضوع، إذ هو قادر على إدراك ذاته في استقلالية عن الموضوعات، فما تستطيعه الأنانة في الطرح الديكارتي، من جهة قدرتها على الانغلاق على ذاته، يستطيعه الجسد في المنطق الظاهراتي من خلال انفتاحه على العالم أو انخراطه فيه. فثبت لنا أنّ الاعتراف بالجسد هو اعتراف بما كان يعدّ غيرية تشدّنا لعالم الحيوان، وهو اعتراف جعل من الجسد عتبة الإنسانية وأساسها، ولذلك يبدو أنّه من المفيد أن نعلن بعودة الجسديّ احتواء الإنّية للغيرية وهو اعتراف كما استعاد في طيّاته العالم وأشياءه يستعيد للذات أشياءها الخفية أو المكبوتة،

وكأنّنا نعترف بعودة الجسد هذا الأنا الآخر الممتنع عن الاستكشاف أنّ الإنسان في ما يخفى ويُخفي في آن؛ عودة تزيح "الصخرة من مكانها" لتظهر مقولات الفلسفة الإغريقية والميتافيزيقية دون القدرة على الحفر وراء الذات حيث يتبدّى "السّطح سطحيّا جدّا" كما قال نيتشة.
لئن حاولت الظاهراتية الإشتغال على ثالوث الوعي-الجسد-العالم تأسيسا لعلاقة بيذاتية وبينجسدية بين الإنية والغيرية وفكا للحصار الذي لازم تاريخ الوعي طيلة تاريخ الفلسفة؛ فان مدرسة التحليل النفسي مع قطبها الدكتور سيڤموند فرويد كانت قد اشتغلت وفي نفس الفترة تقريبا على ثالوث آخر هو ثالوث الهو[le ça]-الأنا[le moi] –الأنا الأعلى [le sur moi] هذه البنية المميزة للجهاز النفسي التي ستؤسس علاقة لا واعية في مجملها مع الغير لينقلب الوضع من بيذاتية وبيجسدية واعية بالآخر إلى ‘‘بيجنسية"[intersexualité] لا واعية يتحول ضمنها الغير إلي مجال للرغبات والنزوع الجنسي المكبوت إن لم يكن مجالا للعدوان والعنف الناتج لاعن ممارسة واعية بل عن عقد مضمرة في الخزان اللاشعوري للإنسان الذي يمكن أن ينفلت من دائرة الرقابة الفردية ليصبح شحنة تدميرية أو إبداعية يمكن أن تستهدف الغير كما يمكن أن تنقلب بصورة عكسية على الذات نفسها.

3-الإنـّـــية: من الذات إلى البنية.

أحدثت فرضية اللاوعي في التحليل النفسي رجّة وثورة حقيقيّة في سؤال الإنيّة، إذ أعادت هذه الفرضية تركيب بنية الإنّية، انتقلت بنا من سطح الوجود الإنساني إلى عمقه، ومثّلت إعلانا عن نهاية براديغم الأنانة، أو مثّلت قطيعة إبستيمولوجيّة، كشفت خللا في النموذج، وهي ثورة قد انتقلت بنا من الإنّية البسيطة إلى الإنّية المركبّة. ومن عالم الوعي واليقظة والقصدية إلى عالم اللاوعي والحلم والهفوة.

يعتبر مفهوم اللاوعي من المفاهيم الرئيسية المعاصرة التي أنتجها حقل علم النفس التحليلـي[la psychanalyse]في القرن العشرين مع مؤسس هذه المدرسة الطبيب والمحلل النفسي النمساوي سيڤموند فرويد وهو أيضا من المفاهيم النقدية الكبرى التي سعت إلى تجاوز التوجهات العقلانية في الفلسفة مثل الديكارتية وكذلك التجديد في حقول علم النفس والعلوم الإنسانية لذلك يرى فرانسوا شاتلي أن اكتشاف قارة اللاوعي وبلورة هذا المفهوم نهائيا مع فرويد يعد الحدث الرئيسي الذي ميز عصرنا[فراسوا شاتلي-مقال بعنوان: فلسفة الحداثة-مجلة العرب والفكر العالمي] وكاستتباع لهذا التعليق يمكن أن نصف سيڤموند فرويد بكريستوف كولومب علم النفس المعاصر نظرا لأنه أزاح النقاب على الجانب الخفي الكامن وراء تفكير الإنسان وسلوكا ته التي كنا نعتقد فيما مضى أنها نابعة عن إرادة حرة وإنية واعية ذات عقل محقق لسيادة’’ الأنا‘‘ ليكتشف أن هذا العقل المزعوم ليس سيدا حتى في بيته بل هو مجرد خادم مطيع لسيدين اثنين هما’’ الهو‘‘ و’’الأنا الأعلى ‘‘ حيث أصبح مفهوم النفس الكلاسيكي منقسما إلى ثلاثة عناصر يسميها فرويد ببنية اللاشعور أو الجهاز النفسي التي يمكن أن نفهمها أكثر بالنظر إلى هذا الجدول:

الأنـــا:[le moi]

-جانب خاضع لمبدأ الواقع
-الوجه الظاهر للشخصية
-في حالة توتر وقلق مستمرين لأنه بين مطرقة’’ الهو‘‘ وسندان’’ الأنا الأعلى‘‘ الشيء الذي يجعله خادما لسيدين في الآن ذاته
-الأنا تدرك وتخاف وتدافع وتقاوم وتخضع
-يحدث أن يفشل’’ الأنا الأعلى‘‘ في كبت رغبـــات’’ الهو‘‘ فتتسلل هذه الرغبات اللاواعية إلى الأنا في شكل زلات لسان أو هفوات في الكتابة أو في الأفعال مثل النسيان أو فعل شيء مكان شيء آخر
-إذا فشل الأنا في تحقيق التوازن النفسي بين رغبات’’ الهو‘‘ وما يفرضه الواقع من كبت وتجميد لمبدأ اللذة من قبل الأنا الأعلى يتحول الوضع إلى حالات مرضية عصابية أو هستيرية مثل بعض الحالات التي يتحدث عنها فرويد في كتاب:’’ خمسة دروس في التحليل النفسي ‘‘(مثل المريضة -ايليزاباث فون.ر- التي وقعت في حب زوج أختها ولما ماتت أختها فرحت ولكنها بعد ذلك أصيبت باضطرابات نفسية نتيجة للصراعات اللاواعية التي كانت تعيشها).

الهـــو: [le ca]

-جانب خاضع لمبدأ اللذة
-الجانب الخفي في الشخصية
-الجزء المرتبط بما هو بيولوجي وغريزي
-خزان للطاقة الليبيدية [l'énergie libidinale] أي الطاقة الجنسية التي تولد الرغبة في إشباع الحاجة الجنسية
-المبدأ المولد لنزوتي الحياة والموت لأنه محكوم بالنزعة الإيروسية [نسبة إلى"" Eros" "إله الحب في الميثولوجيا الإغريقية] والنزعة التاناتوسية [نسبة إلى "thanatos" "إله الموت عند الإغريق]
- ترمي نزعة الحياة إلي إشباع الرغبة الجنسية وترمي نزعة الموت إلى العدوان تجاه الغير فنتحدث عن ما يسميه فرويد بالســــادية[le sadisme] أو إلى الرغبة التدميرية للذات فنتحدث عن المازوشـــــية le masochisme ( ] -لا يعد" الهو" خزانا للرغبة فقط بل هو أيضا رقعة امتصاص للعقد النفسية التي تبدأ في التشكل منذ الطفولة المبكرة مثل عقدة أوديب التي تتشكل لدى الطفل كنتيجة لتعلقه الجنسي في المرحلة الفمية بأمه وغيرته الغريزية من الأب الذي يحتل مكانة المنافس في موضوع الرغبة العاطفية لدية والتي يقابلها لدى الإناث عقدة إيلكترا.

الأنا الأعلى: [le sur moi]

- جانب خاضع لمبدأ الواقع
- دوره مواجهة الرغبات ونزوات الحياة أو الموت ومنعها من التسلل إلى سطح" الأنا"
- يمارس وظائف الضبط والحكم والاتهام والتجريم والإشعار بالذنب والخطأ والخطيئة وبتعبير أدق هو عنصر يمـارس الرقابة الذاتية علــــى الأنا
-هو الجانب الثقافي والاجتماعي والتربوي والديني
-يرجح فرويد في كتاب" الطوطم والمحرم" [totem et tabou] انه قد نتج بسبب الجريمة الأولى التي وقعت لدى القبائل الطوطمية وهي جريمة قتل الأب مـــن طرف أبنائه الذين منعـهم الأب من ممارسة الجنس مـع جميع نساء القبيلة اللائـــي انفــرد بهن لذاته ولكن بعد قــتل هذا الأب أحس الأبناء بالذنب فقامت العديد من الشعائر التكفيرية عن ذلك الذنب مثل ظاهرة الختان التي هي ممارسة رمزية تحمل طابعا جزائيا بالأساس.

لقد أكد فرويد من خلال نظرية اللاوعي أن الإنسان هو كائن غريزي بالأساس تحكمه عقد الجنس والعدوان بطريقة لا واعية ولاعقلانية حتى وان تظاهر بالعفة والأخلاق والاعتراف بالغير فان ذلك لا يعدو أن يكون إلا حيلة من حيل الأنا الظاهرة التي يسعى الإنسان بها أن يخفي ما يدور داخل لا وعيه العميق الذي يستمد جذوره من الصدمات الطفولية التي تسعى دائما إلى اختزان التجربة الخصوصية للفرد وإمتصاص تاريخه وزمنيته الملتصقة في حميميتها بحضور الغير داخل افقها وتأثيره إيجابا أو سلبا في توازنه أو لا توازنه النفسي الذي قد يتحول إلى حالات مرضية متفاوتة التعقيد ومن هذا المنطلق يكون للبعد الكرونولوجي والتاريخي ضلعا واضح المعالم في مسألة الإنية والغيرية ...

4 ـ إنّية الغيرية

"الغير ليس أنا، ولكنّه أنا آخر" سارتر

1 ـ الغير بما هو أنا آخـر:

يأخذ "الغير" Autrui في اللغة العربيّة معاني الاختلاف والتعدّد والنفي والتغيّر، وترجع لفظة الغير إلى كلمة غير التي تستعمل عادة للاستثناء بمعنى "لا" وبمعنى" سوى"، ويأخذ " الغير" في الدلالة المعجميّة الفرنسية معنى الآخر من الناس بوجه عام، أمّا "الآخر" L'autre فيفيد الاختلاف والتميّز، وهذا يعني أنّ مفهوم الغير هو تضييق لمعنى الآخر، وبالتالي فكلّ غير هو آخر ولكن ليس كلّ آخر غيرا، فالغير أخصّ والآخر أعمّ، بمعنى أنّ الآخر المرادف للغير هو الذي يتمّ حصره في مجال الإنسان فقط دون غيره. وتحافظ الدلالة الفلسفية على هذا الاختلاف بين الدلالتين، إذ يحمل الغير في الفلسفة على معنى الآخر البشري، إذ يبرز الغير كآخر بشري مخالف للذات، كما يبرز كائنا مماثلا للذات من حيث التركيب الأنطولوجي، ومن حيث مقوّمات الوعي والإرادة والحريّة؛ وهذا يعني أن بين الآخر والغير تمايزا طفيفا من جهة كون الآخر يختلف عنّي أمّا الغير فهو يختلف ويشبهني في آن.

الإشكال الذي سنحاول تسليط بعض الضوء عليه إذا لا يرتبط بالآخر بعامة وإنّما بالآخر الإنساني أي بالغير، دلالة وحضورا ومنزلة.

الغير والزمان: الذات الإنسانية لا تعيش في الزمان فحسب بل تؤلّفه وتبنيه، ويحتاج الغير شيء من الزمن حتّى يظهر لنا، ولكن العلاقة بين الزمن والغير أكثر عمقا من هذا، فظهوره الأوّل في شكل غريب étranger، ثمّ في الحياة اليومية كمجاور voisins، ثمّ في علاقة أخرى كقريب prochain أو صديق... كلّ هذا وغيره يكشف أنّ الزمنية في النهاية هي زمانية العلاقة.

فما الذي يختلف في الكيان الماثل أمامي إلى درجة تدفعني لاعتباره آخر؟ وما الذي فيه ـ رغم غيريّته يشبهني بحيث يكون غيرا؟ وهل يمثّل الغير في اختلافه تهديدا لي؟ ألا تبيّن درجات الاختلاف والتشابه في الغير عن زمنيّة علاقة الإنّية بالغيرية؟ أليس من الممكن أن نتحدّث عن الغيرية بمنطق الغرابة والغربة والاغتراب كما نتحدّث عنها بمنطق التشابه والمحايثة والمماثلة؟ ألا يعني هذا أنّ الزمان هو الذيّ يحددّ شكل العلاقة بالغير وهو الذي يصنع لهذا الأخير وجها لا يكون حسب إنّية الغير وإنّما حسب إنّية الأنا؟ ألا يعني ذلك في النهاية أنّ مشكل الغير هو في الحقيقة مشكل الأنا، إذ ما الغير إن لم يكن أنا الذي أرفضه أو أخشاه أو أُحبّه باعتباره أنا التي ليست أنا؟

2 ـ الإنيّة والوجود للغـــير:

* العزلة لا تمكّنني من معرفة ذاتي فحسب بل قد تدفعني إلى الكذب والمغالطة، هنا يجب أن نلاحظ الطابع المفارقي للمغالطة التي من المفترض تكون لإيهام الغير وتظليله وهي هنا لإيهام الذات وتظليلها، ولذلك نحن لا نلمس فرقا بين هذا الشكل من المغالطات ومفهوم "سوء النيّة" لدى سارتر، والكذب على الذات أو سوء النيّة هو شكل من أشكال الرفض لما أكون، بحيث من يقول أنا لا يكون بالضرورة أنا. إنّ ما أكونه بالنسبة لذاتي هو رهين ما أكونه بالنسبة للغير، أليس النمط المزدوج للوجود هذا، أوجد لذاتي وأوجد للغير هو الخاصّية الأساسية للإنّية أو للحقيقة الإنسانيّة؟ ويعني أن يكون الإنسان وجودا لذاته
« L'être pour Soi » أن تكون له مطلق الحرّية في اختيار شكل وجوده من جهة، وأن يكون موضوع ذاته من جهة ثانية. شكل الوجود هذا في مستواه الثاني – أي أن أكون موضوعا ـ هو شديد الصلة بالوجود للغير«être pour autrui» فبأيّ معنى يتحدّد الوجود الإنساني باعتباره وجودا للغير؟
* تكشف تجربة الخجل هذا النمط المزدوج للإنّية بما هي "وجود لذاته": فأن أخجل يعني أن ينتابني شعور مُخزٍ عن الذات، خجل يحرج وجودي ذاته، الخجل إذا يعبّر عن حميميّة الذات التي حوّلت ذاتها موضوعا؛ وهو بهذا المعنى وعي يختلف عن الطابع الاستبطاني التفكّري للكوجيتو المنغلق في عالم الأنانة.

وهذا يعني أنّ الغير هو الذي يدفعني للعودة إلى ذاتي، فيحدّ من تلك القدرة على الرفض والكذب، لأنّني في هذه اللحظة لا أنظر إلى ذاتي كما أريد أن أنظر إليها وإنّما كما يُنظَر لها، الخجل إذا بهذا المعنى أيضا اعتراف ومعرفة، اعتراف بأنّ الذي هو قبالتي ليس آخر بل هو الغير أو أنا آخر، لأنّه لو لم يكن كذلك لما أحرجني " إذ نظرة كلب لا تحرجني" على حدّ عبارة مرلوبونتي؛ وهو معرفة لا تكون ممكنة إلاّ بوساطة الغير كفعالية نظر، إذ بفضل هذه الفعاليّة يتحقّق شرط المعرفة ألا وهو الموضعة، إذ لا تكون المعرفة ممكنة إلاّ إذا توفّر موضوعها وهذا لا يكون ممكنا في العالم الضمن ذاتي حيث تعجز الذات على تحويل ذاتها موضوعا؛ ولكنّ هذه القدرة على الموضعة هي التي ستكشف الطابع الإشكالي لحضور الغيرية التي كما تكون شرطا ووسيطا تكون عائقا و تهديدا ؟ إذا كان الغير وسيطا بين الذات وذاتها فما الذي يبرّر اعتباره تهديدا؟
* الخطر يكمن في أنّ الغير ينظر إليَّ كشيء، انطلاقا من حركة خرْقاء أو ما شابه، يعتبرني وجودا أخرقا أو فظّا، بحيث تكون هذه الأحكام السمة النهائية لوجودي:

1 / وضعيّة جون فال جون Jean Valjean في البؤساء « Les Misérables » ، فمهما ترفّعت أفعاله وسلوكياته الخيّرة والنبيلة، يبقى بالنسبة للشرطيّ جافيت (Javert) سارقا للخبز، وهو بهذا يجمّده في فعل مضى، ويحدّد كلّ أفعاله اللاحقة بما كان، أو هو في الحقيقة لا ينظر إليه الآن إلاّ بمنظار خارج الزمن والتاريخ.
الغير أيضا يمتلك القدرة على الرّفض وبالتالي الكذب والمغالطة. بل أكثر من ذلك ينتقل موضوع نظره إلى مستوى آخر من الوجود يسمّيه سارتر: "الوجود في ذاته «être en soi»"وهو وجود الأشياء.
2 / شخصية غارسان Garcin، الذي تذكّره إيناس Inèsدائما بجبنه، و لعلّ ذلك ما دفعه للقول :

Garcin « l’Enfer, c’est les Autres »
سارتر [بلسان قارسان]: "الجحيم هو الغير"

ألا يفيد واقع الموضعة المتبادلة أنّ الصراع هو أساس اللّقاء بالغيرية؟ أليس الصراع هو جوهر الوجود الإنساني والشكل الأصيل للرفض؟ وإذا كان في حضور الغير غُنما ما فأيّ غُنم يحقّق الصراع معه؟

5-الإنّية كيان تاريخي: جدلية السيد والعبد هيغل والمادية التاريخية ماركس.

يقول ابن خلدون في ''المقدمة '':«التاريخ في ظاهره لا يزيد عن الإخبار ...وفي باطنه نظر وتحقيق» ويفهم هذا القول على عدم التعامل مع الظاهرة التاريخية سواء كانت تاريخا شخصيا للفرد أو تاريخا جماعيا للشعوب تعاملا سطحيا بل يجب التحقق من صحة الخبر غيران النظر والتحقيق اللذان دعا إليهما الفكر الخلدوني هما الإعتراف بالتاريخ وبفلسفة الوقائع والأحداث ودور ذلك في هيكلة العمران البشري وفهم التحولات التي طرأت عليه ورصد دور البعد الزمني في موقعة العلاقات الإنسانية فيما بينها لأن حاضر الإنسان هو استتباع منطقي وتواصل بشكل ما لماضيه الشخصي أو الاجتماعي أو الحضاري أو الاقتصادي أو السياسي ...

من هذا المنطلق سعى العديد من الفلاسفة إلى فهم الإنساني في تكثره وتنوعه ضمن تصور معين لفلسفة التاريخ وفي هذا الإطار سنكتفي بعرض تصورين كان لهما قيمة كبرى ضمن تاريخ الفلسفة وهما النظرية المثالية الجدلية لجورج ويلهالم فريديريك هيغل(1770-I831) والنظرية المادية التاريخية لكارل ماركس (1818-1883).

*الإنية جدارة واكتساب: الوعي بالذات يستوجب حضور الأخر هيغل.

الإنسان وعي بالذات. إنه واع بذاته، واع بحقيقته وبكرامته الإنسانيتين. وهو بهذا يختلف اختلافا جوهريا عن الحيوان الذي لا يتخطى مستوى مجرد الإحساس بالذات. والإنسان يعي ذاته في اللحظة التي يقول فيها -لأول مرة- أنا. وإن فهم الإنسان بفهم "أصله" يعني فهم أصل الأنا الذي يكشف عنه الكلام. والحال أن تحليل الفكر أو العقل أو الفهم، الخ، وبصفة عامة، تحليل السلوك المعرفي التأملي المنفعل لكائن أو "الذات عارفة" لا يكشف لنا أبدا لماذا ولا كيف تنشأ كلمة "أنا"، وبالتالي لماذا وكيف ينشأ الوعي بالذات، وأقصد حقيقة الواقع البشري. فالإنسان المتأمل "ينغمس" فيما يتأمله. والذات العارفة تضيع في الموضوع المعروف. لذا فإن التأمل يكشف عن الموضوع لا عن الذات. الموضوع، لا الذات، هو الذي ينكشف لنفسه في عملية المعرفة وعن طريقها. والأفضل أن نقول إنه ينكشف كعملية معرفة. إن الإنسان الذي ينغمس في الموضوع الذي يتأمله لا يستطيع أن "يعود إلى ذاته" إلا عن طريق رغبة كرغبة الأكل على سبيل المثال. فرغبة موجود (واع) هي التي تجعل من هذا الموجود "أنا" وتكشف عنه كذلك عندما تدفعه أن يقول "أنا".

الرغبة هي تحول الوجود المنكشف لذاته بواسطة ذاته في المعرفة (الصادقة) إلى موضوع ينكشف لذات بواسطة ذات متميزة عن الموضوع ومعارضة له. فالإنسان يتشكل وينكشف -لنفسه وللآخرين- في رغبته وعن طريقها. والأفضل أن نقول إنه، كرغبة وكرغبته هو، يتكون وينكشف كأنا، كالأنا المخالف اختلافا جوهريا للاأنا والمعارض له معارضة جذرية. الأنا (الإنساني) هو أنا الرغبة. إنه أنا راغب. وبناء على ذلك فإن الوجود الإنساني، الوجود الواعي بذاته يقتضي الرغبة ويفترضها. وبالتالي، فإن حقيقة الواقع البشري لا يمكن أن تتشكل وتستمر إلا داخل واقع بيولوجي وحياة حيوانية. ولكن إذا كانت الرغبة الحيوانية هي الشرط اللازم لوجود الوعي بالذات، فإنها ليست شرطا كافيا لذلك الوجود. فالرغبة وحدها لا تشكل إلا الإحساس بالذات. وخلافا للمعرفة، التي تجعل الإنسان سجين اطمئنان سلبي فإن الرغبة تجعله يخرج عن ذلك الاطمئنان فتدفعه إلى العمل.

وبما أن العمل هو وليد الرغبة فهو يرمي إلى إشباعها وهو لا يمكن أن يرضيها إلا عن طريق النفي والقضاء على موضوع الرغبة أو تحويله على الأقل: فلكي أشبع جوعي مثلا، يكون على أن أقضي على الطعام، أو أن أحوله على كل حال. وهكذا فإن كل عمل هو سلب ونفي. وبدل أن يدع المعطى كما هو فإنه يقضي عليه، وهو إن لم يقض عليه في وجوده ففي صورته على الأقل. وكل نفي -سالب للمعطى لا بد وأن يكون فعالا. غير أن العمل السالب النافي لا يكون مجرد عمل هدام. ذلك أن العمل الذي يصدر عن رغبة ما إذا كان يقضي على واقع موضوعي ليشبع تلك الرغبة، فإنه يخلق مكانها واقعا ذاتيا وذلك في فعل ذلك الهدم ذاته وعن طريقه. فالكائن الحي الذي يأكل مثلا يبني ذاته ويحافظ عليها وذلك بأن يقضي على واقع مغاير له، وبأن يحول حقيقة مغايرة ويجعلها حقيقته هو عن طريق "تمثل" حقيقة غريبة خارجية وجعلها حقيقة باطنية. وبصفة عامة، فإن أنا الرغبة هو عبارة عن خواء لا يكتسب محتوى حقيقيا إلا عن طريق فعل النفي الذي يشبع الرغبة بالقضاء على ما ليس أنا، وذلك بتحويله و"تمثله". وهذا المحتوى الحقيقي للأنا الذي يتشكل عن طريق عملية النفي يكون تابعا للمحتوى الحقيقي للاأنا ومتوقفا عليه.

لذا فإن كان موضوع الرغبة هو لا -أنا "طبيعي"، فإن الأنا سيكون هو نفسه "طبيعيا". إن الأنا الذي ينتج عن عملية الإشباع الفعالة لتلك الرغبة سيكون من طبيعة الأشياء التي تقع عليها الرغبة: سيكون إذن أنا شيئيا، أنا حيا فحسب، أنا حيوان. وهذا الأنا الطبيعي الذي يتولد عن الموضوع الطبيعي، لا يمكنه أن ينكشف لذاته وللآخرين إلا كإحساس بالذات،

وهو لا يبلغ قط مستوى الوعي بالذات. لكي يكون هناك وعي بالذات، ينبغي أن تقع الرغبة على موضوع غير طبيعي، أي على شيء يتجاوز الواقع المعطى. والحال أن الشيء الوحيد الذي يتجاوز هذا الواقع المعطى هو الرغبة ذاتها.

ذلك أن الرغبة، إذا نظرنا إليها من حيث هي رغبة، أعني قبل إشباعها، لا تكون إلا عدما. إنها ليست إلا خواء لا حقيقة له. وبما أن الرغبة هي انكشاف لخواء، بما أنها حضور لغياب واقع فهي إذن تتميز عن الشيء المرغوب فيه وتختلف عنه. إنها إذن ليست شيئا. وهي ليست كائنا حقيقيا ساكنا، إنها ليست معطى يظل أبدا هو هو. وبناء على ذلك فإن الرغبة التي تنصب على رغبة أخرى، إذا نظرنا إليها من حيث هي رغبة، فإنها ستخلق عن طريق فعل النفي والتمثل الذي يشبعها، أنا يخالف في جوهره (الأنا) الحيواني. وهذا الأنا الذي (يتغذى) على الرغبات، سيكون هو ذاته رغبة تولدت عن إشباع رغبة. وبما أن الرغبة تتحقق كفعل ينفي المعطى، فإن وجود هذا الأنا سيكون عبارة عن فعل.

لن يكون هذا الأنا إذن كالأنا الحيواني، ساكنا دائما هو هو بل إنه سيكون "سلبيا-نافيا". وبعبارة أخرى فإن وجود هذا الأنا سيكون عبارة عن صيرورة. والصورة العامة لهذا الوجود لن تكون هي المكان وإنما هي الزمان. ويعني استمرار هذا الأنا في الوجود "ألا يكون ما هو عليه (من حيث هو كائن ساكن معطى، كائن طبيعي وخصائص فطرية) وأن يكون (أي أن يصير) ما ليس هو" سيكون هذا الأنا إذن من صنع ذاته: سيصبح (في المستقبل) ما صار عليه (في الحاضر) عن طريق عملية سلب ما كان عليه (في الماضي). على أساس أن عملية السلب هاته قد تحددت بما سيصير إليه.

إن هذا الأنا إذن هو، في وجوده صيرورة ترمي إلى قصد وغاية، وهو تطور هادف وتقدم واع يتم عن طواعية. إنه عملية تجاوز للمعطى الذي يقدم له والذي يكونه هو ذاته. هذا الأنا هو فرد (بشري) حر (في مقابل الواقع المعطى) تاريخي (بالنسبة لذاته). هذا الأنا، وهذا الأنا وحده، هو الذي ينكشف لذاته وللآخرين كوعي بالذات. إن الرغبة البشرية يجب أن تنصب على رغبة أخرى. ولكي تكون هناك رغبة بشرية ينبغي أن يكون هناك أولا وقبل كل شيء تعدد للرغبات (الحيوانية). وبعبارة أخرى، لكي يمكن للوعي بالذات أن يتولد عن الإحساس بالذات، لكي تتمكن الحقيقة البشرية من أن تتشكل داخل الواقع الحيواني ينبغي لهذا الواقع أن يكون متعددا.

لا يمكن للإنسان أن يظهر على وجه الأرض إلا وسط القطيع. لذا فإن الواقع البشري لا يمكن أن يكون إلا واقعا اجتماعيا. ولكن، لكي يصير القطيع مجتمعا لا يكفي أن يكون هناك تعدد في الرغبات، بل ينبغي أن تنصب رغبات كل فرد من أفراد القطيع على رغبات الأفراد الآخرين أو على الأقل أن يكون في استطاعتها ذلك. إذا كان الواقع البشري واقعا اجتماعيا فإن المجتمع لا يكون إنسانيا إلا بمقدار ما يكون مجموعة من الرغبات التي تنصب على بعضها البعض بما هي رغبات.

إن الرغبة الإنسانية، أو على الأصح الرغبة المولدة للإنسان، الرغبة التي تشكل فردا حرا، تاريخيا، واعيا بفرديته وحريته وتاريخه شاعرا بتجذره التاريخي، إن هاته الرغبة الإنسانية تختلف عن الرغبة الحيوانية (التي تشكل كائنا طبيعيا، يكتفي بأن يحيا ولا يتخطى مستوى الإحساس بالذات) لكونها لا تنصب على موضوع واقعي، حقيقي، معطى وإنما على رغبة أخرى. ذلك هو الأمر مثلا فيما يتعلق بعلاقة الرجل بالمرأة: فالرغبة لا تكون إنسانية إلا إذا لم يرغب الواحد منهما في جسم الآخر وإنما أن تنصب رغبته على رغبة الآخر، أي إلا إذا أراد أحدهما أن "يمتلك" الرغبة بما هي رغبة، وأعني إذا ما أراد أن يكون "مرغوبا فيه" "محبوبا" والأفضل أن نقول "معترفا به" في قيمته كإنسان، وفي واقعه كفرد بشري. وبالمثل فإن الرغبة التي تنصب على موضوع طبيعي لا تكون رغبة بشرية إلا بمقدار ما تكون رغبة شخص آخر قد "توسطتها" وانصبت على الموضوع نفسه.

فمن طبيعة الإنسان أن يرغب فيما يرغب فيه الآخرون، لأنهم يرغبون فيه. وهكذا فقد يمكن لموضوع عديم الفائدة من الناحية البيولوجية (مثل الوسام والعلم الوطني للخصم) أن يصبح موضع رغبة لأنه يكون موضع رغبات أخرى. إن مثل هاته الرغبة لا يمكن أن تكون إلا رغبة إنسانية. والواقع البشري بما هو واقع مخالف للواقع الحيواني لا ينشأ إلا عن طريق الفعل الذي يشبع مثل هاته الرغبات: إن تاريخ البشر هو تاريخ الرغبات التي تنصب على بعضها البعض. ولكن إذا ما أبعدنا هذا الاختلاف جانبا، فإن الرغبة الإنسانية تماثل الرغبة الحيوانية. فالرغبة الإنسانية تسعى، هي الأخرى لأن تشبع عن طريق عملية سلب بل تحويل وتمثل. إن الإنسان يتغذى على الرغبات مثلما يتغذى الحيوان على الأشياء الواقعية. والأنا البشري، الذي يتحقق بالإشباع الفعلي للرغبات البشرية، يكون هو الآخر، تابعا لما يتغذى عليه متوقفا على غذائه مثلما يتوقف جسم الحيوان على مأكله. لكي يكون الإنسان إنسانا حقا، لكي يختلف الإنسان اختلافا جوهريا حقيقيا عن الحيوان، ينبغي لرغبته الإنسانية أن تنتصر بالفعل على رغبته الحيوانية. والحال أن كل رغبة هي رغبة في قيمة، والقيمة العليا بالنسبة للحيوان هي حياته الحيوانية. إن كل رغبات الحيوانات هي في النهاية تابعة لرغبتها في أن تحافظ على بقائها.

بناء على ذلك فإن رغبة الإنسان ينبغي أن تفوق الرغبة في البقاء. وبعبارة أخرى فإن الإنسان لا يكون إنسانا إلا إذا خاطر بحياته (الحيوانية) من أجل رغبته الإنسانية. ففي هاته المخاطرة وبفعلها ينشأ الواقع البشري وينكشف كواقع. في هاته المخاطرة وبفعلها يكون على الواقع البشري أن يظهر ويثبت ذاته ويتأكد من حقيقته ويقدم دلائله كواقع يخالف الواقع الحيواني الطبيعي ويتميز عنه. لذا فإن الحديث عن "أصل" الوعي بالذات، لا بد وأن يرتبط بالحديث عن المخاطرة بالحياة (من أجل هدف غير حيوي). يكون الإنسان إنسانا إذا ما هو خاطر بحياته ليشبع رغبته الإنسانية، أي رغبته التي تنصب على رغبة أخرى. لكن، أن ترغب في رغبة أخرى معناه أن تضع نفسك مكان القيمة التي ترغب فيها تلك الرغبة الأخرى. وإلا لكانت الرغبة منصبة على القيمة ذاتها أي على الموضوع المرغوب فيه لا على الرغبة عينها. أن أرغب في رغبة آخر معناه إذن أن أرغب في أن تكون قيمتي، أو القيمة التي "أمثلها"، هي القيمة التي يرغب فيها الآخر: إنني أريد أن "يعترف" بقيمتي على أنها القيمة التي ينشدها، أريده أن يعترف بي كقيمة مطلقة. بعبارة أخرى، إن كل رغبة بشرية، كل رغبة مولدة للإنسان خالقة للوعي بالذات وللواقع البشري، كل رغبة بشرية هي في نهاية الأمر تابعة للرغبة في "الاعتراف" ومتوقفة عليها. والمخاطرة بالحياة، تلك المخاطرة التي يظهر عن طريقها الواقع البشري، هي مخاطرة تتوقف على تلك الرغبة.

وعليه فإن الحديث عن "أصل" الوعي بالذات يعني بالضرورة الحديث عن صراع حتى الموت من أجل الاعتراف. ولولا هذا الصراع حتى الموت لما كانت هناك قط حياة بشرية على وجه البسيطة. وبالفعل، فإن الوجود البشري لا ينشأ إلا تبعا لرغبة تنصب على رغبة أخرى، أي على رغبة في الاعتراف. لا يمكن للوجود البشري إذن أن يتشكل إلا إذا تواجهت رغبتان على الأقل من هاته الرغبات. وما دام كل واحد من هذين الكائنين اللذين يتوفران على مثل هاته الرغبة مستعدا أن يذهب إلى أقصى حد في السعي وراء إرضاء رغبته، أي أنه مستعد لأن يخاطر بحياته -ويقضي بالتالي على حياة الآخر- كي ينال اعتراف الآخر ويفرض نفسه كقيمة عليا على الآخر -فإن مواجهتهما لا يمكن إلا أن تكون صراعا حتى الموت. ولا ينشأ الواقع البشري ويتكون إلا عن طريق مثل هذا الصراع وبفضله. إن الواقع البشري لا يتحقق ولا ينكشف إلا كواقع معترف به. ولكن، إذا كان الناس جميعهم -أو على الأصح إذا كانت جميع الكائنات التي هي في طريقها لأن تصبح كائنات بشرية- تنهج السلوك نفسه، فإن الصراع ينبغي أن يؤدي بالضرورة إلى موت أحد الخصمين أو هما معا.

فمن المستحيل أن يتنازل أحدهما عن نفسه للآخر، أو أن يتخلى عن الصراع قبل موت الآخر، أو أن يعترف بالآخر عوضا أن ينال اعترافه. ولكن إذا كان الأمر كذلك، فإن تحقيق الواقع البشري وظهوره سيصبح أمرا متعذرا. والأمر واضح فيما يتعلق بالحالة التي يموت فيها الخصمان معا ما دامت الحياة البشرية -لكونها رغبة وعملا يتوقف على هاته الرغبة- لا يمكن أن تولد وتستمر إلا وسط حياة حيوانية. غير أن التعذر يظل قائما حتى وإن لم يقتل إلا واحد من الخصمين فحسب. إذ ستختفي معه تلك الرغبة الأخرى التي ينبغي أن تنصب عليها الرغبة كي تكون رغبة بشرية. فمادام المنتصر لا يمكن أن يكون محل اعتراف الميّت فإنه لا يمكن أن يتحقق وينكشف في إنسانيته. ولكي يتحقق الوجود البشري وينكشف كوعي بالذات، لا يكفي إذن أن يكون الواقع البشري متعددا بل ينبغي أيضا أن يكون هذا التعدد متفاضلا، أي ينبغي للمجتمع أن يستلزم نوعين من السلوك البشري متمايزين تمام التمايز. لكي يتشكل الواقع البشري كواقع معترف به، ينبغي أن يبقي الخصمان على قيد الحياة بعد صراعهما. وهذا لا يتم إلا إذا نهجا مسلكين مختلفين أثناء الصراع. فعن طريق أعمال حرة لا يمكن ردها إلى أي شيء ولا يمكن التنبؤ بها واستنباطها، ينبغي لهما أن يتشكلا ككائنين غير متكافئين أثناء الصراع وعن طريقه.

إن أحدهما ينبغي أن يهاب الآخر دون أن يكون مفطورا على ذلك، ينبغي له أن يتنازل للآخر، ويرفض المخاطرة بحياته من أجل إرضاء رغبته في الاعتراف. وينبغي له أن يتخلى عن رغبته وأن يرضي رغبة الآخر: ينبغي له أن يعترف بالآخر دون أن يعترف الآخر به. والحال أن الاعتراف على هذا النحو معناه الاعتراف بالآخر كسيد والاعتراف بالذات كعبد لذلك السيد. وبعبارة أخرى فإن الإنسان في حالة نشأته لا يكون قط إنسانا وكفى. إنه دائما وبالضرورة إما عبد وإما سيد.

إذا كان الواقع البشري لا يمكن أن يتكون إلا كواقع اجتماعي، فإن المجتمع لا يكون بشريا -على الأقل في أصله- إلا شريطة أن يستلزم عنصرا للسيادة وآخر للعبودية ويقتضي وجودا يتمتع باستقلال ذاتي وآخر يتوقف عليه ويخضع له. لذا فإن الحديث عن أصل الوعي بالذات يعني بالضرورة الحديث عن استقلال الوعي بالذات وخضوعه، (عن السيادة والعبودية). إذا كان الوجود البشري لا يتكون إلا من خلال الصراع الذي يؤدي إلى العلاقة بين سيد وعبد، فإن التحقيق التدريجي لهذا الوجود لا يمكن أن يتم هو الآخر إلا بدلالة هاته العلاقة الاجتماعية الأساسية. إذا كان الإنسان لا يختلف عن صيرورته وإذا كان وجوده الإنساني في المكان هو وجوده في الزمان وبما هو زمان، إذا كان الواقع البشري الذي ينكشف ليس في النهاية سوى التاريخ العام، فإن هذا التاريخ ينبغي أن يكون تاريخ تفاعل السيادة والعبودية. الجدل

التاريخي هو جدل السيد والعبد. ولكن إذا كان التعارض بين الأطروحة ونقيضها لا يتخذ معناه إلا داخل التصالح عن طريق التركيب، وإذا كان التاريخ بالمعنى القوي للكلمة لا بد وأن يبلغ حدا نهائيا، وإذا كان الإنسان الذي يخضع للصيرورة مرغما على أن يفصح عن الإنسان النهائي، وإذا كانت الرغبة لا بد وأن تحقق إشباعها، وإذا كانت المعرفة الإنسانية لا بد وأن تمتلك قيمة حقيقة نهائية شاملة الصدق- فإن التفاعل بين السيد والعبد ينبغي أن يؤدي في النهاية إلى "إلغائها الجدلي."

تعبر المثالية الجدلية قراءة فلسفية للتاريخ العام للإنسان أي هي حفر في منطق التاريخ الكلي دون أن تختص في تاريخ معين لحضارة ما أو لشعب من الشعوب وسميت هذه المدرسة بهذا الاسم لان الهيغلية قد سعت إلى تتبع نشأة الفكرة أو المفهوم عبر التاريخ وتطورها ضمن مسار جدلي أي ثنائي قائم على التداول بين السلب والإيجاب، النفي والتحقق، الفعل والانفعال، الاغتراب والتحرر، العبودية والسيادة، الموضعة والتذويت، النكران والاعتراف، النسبية والإطلاقية...وذلك تتبعا لتشكل الفكرة المطلقة عبر صيرورتها التاريخية (الصيرورة من صار يصير أي تحول عما هو عليه وتبدل من وضع إلى آخر). فحسب هيغل كانت بدايات تشكل العالم من الروح أو الفكرة أو الوعي المطلق (لتقريب الصورة من الأذهان يمكن استحضار ما تحدثت عنه الأديان السماوية بشان قصة الخلق التي انطلقت من فكرة الإله الذي قال للعالم كن فكان) فكانت الطبيعة اللانهائية أولا غير أن العقل المطلق أحس بالاغتراب في الطبيعة فحاول البحث عن ذاته وتجاوز الموضعة التي نتجت له بفعل تحول الفكرة إلى موضوع طبيعي فاكتشفت الطبيعة إمكانية البحث عن العقل داخلها باعتباره ملكة موجودة في الطبيعة ولم تكتشف بعد لذلك قام هيڤل برصد لحظات ظهور العقل ومراحل اكتشاف الإنسان للوعـــــــي الذي مر بمراحل ثلاث هي: الوعـي" في الذات"[la conscience en soi] (وهي لحظة وجود الوعي كاستعداد طبيعي لم يكتشف ذاته بعد)والوعـي" بالذات"[la conscience de soi] (وهي لحظة اكتشاف الوعي لدي الإنسان باعتباره مبدأ يميزه عن بقية الكائنـات) والوعــي "للذات" [la conscience pour soi] وهي أهم مرحلة في تجربة الوعي نظرا لأنها تجسد لحظة التقاء الوعي الفردي بالوعي الفردي الآخر وعمل كل منهما على نزع الاعتراف من الطرف المقابل بذاتيته لان طبيعة النظرة الأولى بين إنسان وإنسان آخر تكون عادة مموضِعة أي تتعامل مع الآخر كموضوع وليس كذات مفكرة وواعية ومالكة لما يمكن أن تفتقده الذات الأولى .

إن عملية انتزاع الاعتراف بين الطرفين كانت من ابرز محطات كـتاب " علم ظهور الـــروح "[la phénoménologie de l' esprit] لهيغل لان هذه المسألة لا يمكن أن تحل حسب هذا المفكر إلا بخوض الصراع الذي يضع خلاله كلا الطرفين حياته في الميزان فإما أن يعترف به الآخر أو أن يموت، لكن قد يحدث أن يضعف احد الطرفين خلال النزاع فيفضل الحياة لكن تفضيل الحياة في صراع يمكن أن نموت خلاله له ثمن باهض هو أن يقبل الطرف المنهزم بان يكون عبدا للطرف المنتصر الذي انتزع الاعتراف به كذات من طرف الوعي الثاني؛ لكن تاريخ العلاقة بين السيد والعبد لن ينتهي هنا فسيعي العبد إلى استرجاع السيادة المنتزعة وذلك عن طريق العمل وعن طريق تطويع الطبيعة لفائدة السيد الذي سيظل مكتوف اليدين منتظرا لما سيقدمه له العبد من جهد غير أن العبد سيكتشف هذا الدور الذي يلعبه ويعرف انه إذا لم يعمل سيموت السيد جوعا وبذلك يضحي العبد سيدا لسيده والسيد عبدا للعبد فيتحرر الطرف الثاني وتستبدل العلاقة بينهما بعلاقة حقوقية يكون بها لكليهما حاجة للآخر.

لقد حاول هيغل أن يبين من خلال ما يسميه ب: جدلية السيد والعبد، هذه القراءة الرمزية للتاريخ ازدواجية العلاقة بين الإنية والغيرية ذلك لأن الوعي بالذات يستوجب الوعي بالآخر ويحتاجه حتى وإن مرت العلاقات البدئية بينهما ببعض العراقيل لذلك يقول: «إن الوعي الذاتي لا يحقق لنفسه الإشباع إلا عن طريق وعي ذاتي آخر».

*الإنية بما هي وعي اجتماعي: ماركس.

لئن انطلق هيغل من مسلمة نشوء الوعي أولا وبروز العلاقات الاجتماعية على ضوئه ثانيا ضمن ابرز لحظات تعرف الروح المطلق على ذاته فان ماركس قد عمل على قلب الجدل الهيغلي معتبرا إياه جدلا يمشي على رأسه ويجب أن نقلبه على قدميه وذلك لسببين: أولا لأن الهيغلية انطلقت من الروح المطلق أي من السماء لتصل إلى الأرض وثانيا لان الوعي حسب المنظومة الماركسية هو نتاج للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية وليس كما هو الشأن بالنسبة لهيغل حيث يقول كارل ماركس في كتاب:" الإيديولوجيا الألمانية": «ليس الوعي هو الذي يحدد الحياة بل إن الحياة هي التي تحدد الوعي» ومعنى ذلك وباستعمال المفاهيم الماركسية لا يكون وعي الإنسان الذي هو عبارة عن بنية فوقية[l'ultra structure] تظم كل ضروب الأنشطة الثقافية بم في ذلك اللغة و الدين و الفن والأدب إلا نتاجا لبنية تحتية[l'infra structure] هي المجتمع والاقتصاد والمؤسسات السياسية وهذه البنية هي التي تحدد الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها الفرد ومن ثم طبيعة الوعي الذي ينتج لذلك يقول ماركس في نفس الكتاب: «إن الوعي هو أولا نتاج اجتماعي ويظل كذلك طالما وجد بشر».

من هذا المنطلق كانت القراءة المادية للتاريخ التي قام بمقتضاها ماركس برصد التحولات الكبرى التي طرأت للوعي استنادا لتأثره بطبيعة المجتمع الذي ينتمي إليه ومن ثم رصد التغيرات الكبرى للمراحل التاريخية فالإنسان الأول كان يعيش في المرحلة المشاعية البدائية وهذه المرحلة اتسمت بالوجود الاجتماعي البدائي الذي يعكس وعيا قطيعيا نظرا لعدم توفر الأرضية الاقتصادية للاستقرار حيث كان الصيد هو المبدأ الإنتاجي الوحيد الممكن، لكن مع اكتشاف الزراعة بدأت بوادر الملكية في التشكل من خلال ملكية الأرض وملكية العبيد الذين هم القوة المنتجة وفي هذا المجتمع العبودي بدأت بوادر الوعي الطبقي في الظهور نتيجة لوعي العبيد باضطهادهم من قبل السادة وهذا المناخ الاجتماعي هو الذي أسهم في ثورة العبيد و تحويل المجتمع إلى مجتمع إقطاعي شهد هو الآخر علاقات اضطهادية من قبل مالكي الأرض ووسائل الإنتاج تجاه الاقنان هذه الطبقة التي تعمل بمقابل جزء ضئيل من الإنتاج، ومع بروز الثورة الصناعية وتركيز أسس المجتمع الرأسمالي كان الصراع الطبقي مرتكزا بين الرأسمالية البرجوازية والبروليتاريا [le ploritariats] الشغيلة والمضطهدة الشيء الذي يجعل من الثورة حتمية تاريخية قصد تأسيس مجتمع اشتراكي يكون فيه العمال مالكين للمصانع والفلاحين مالكين للأرض لينتهي التاريخ بتصدير الثورة الاشتراكية إلى بقية العالم وتأسيس النظرية الشيوعية الكونية.

لقد حاولت الماركسية الإجابة عن سؤال الإنية والغيرية من منظور تاريخي واقتصادي يجعل من المسألة مجرد صراع طبقي بين إنية مسيطر عليها وغيرية مسيطرة اقتصاديا وسياسيا ويجعل من التاريخ عامل مصالحة بين الطبقات الاجتماعية لكن السؤال الذي يطرح هل يمكن فعلا إيجاد مجتمع خال من الطبقية ومحقق فعلي لعدالة مزعومة ولمصادقة حقيقية بين الإنية والغيرية الشيء الذي يشرع إلى دراسة العلاقات الممكنة بينا وبين الغير هل هي فعلا مبنية على العدوانية أم على الصداقة أم على ضرورة المصادقة؟

6 -الإنية والغيرية: جدلية الاختلاف والائتلاف:

لقد حاولنا دراسة الإنية في مدلولاتها المختلفة راصدين تكثرها وآخريتها المترامية الجذور بين الوعي والجسدية واللاوعي والزمنية غير أننا لم نكد نفلت خلال هذا التمشي من التعريج على مفهوم الغير[l' autrui] الذي يعرفه جون بول سارتر بقوله: «هو ذلك الأنا الذي ليس أنا، ولست أنا هو» فالغير وعي مغاير وجسد مغاير ولا وعي مغاير لي ومنفصل عن تجربتـــي الوجودية وعن هويتي وخصوصيتي ومجالي الفكري والوجداني وإن شاركني الإطار الزمكاني [le cadre spatio-temporelle]الذي يحتويني وإياه في هذا العالم، أما الغيرية فهي الانفتاح على مجال الذوات الأخرى المغايرة لي جسدا ووعيا والمختلفة جنسا ولونا ومعتقدا وفكرا وثقافة وتوجها إيديولوجيا. على ضوء هذه الاختلافات الجوهرية بين الإنية والغيرية تبدو أية علاقة بين الذاتيتين شائكة نوعا ما فهل أن هذا الغير المختلف عني مكمل لي أم مكبل لحريتي واستقلاليتي؟ هل يمكن تحقيق مصالحة ومصادقة بينا وبين اللا-أنا أم أن الصراع والتصادم هو النتيجة الحتمية المحتملة والواردة رمزيا أو واقعيا؟ هل يعني الاختلاف بين الذاتين خلاف بينهما؟ إلى ما ترد أسباب الخلاف؟ هل هي وجودية أم طبيعية أم ثقافية أم نفسية أم اقتصادية أم تاريخية؟ كيف يمكن تجاوز حالات الصراع مع الغير وتحويلها من فردانية فوضوية مكرسة للأنانية والانغلاق والوحدة إلى غيرية إنسانوية[un altruisme humaniste] معترفة بالغير ومؤسسة لثقافة الحوار والتسامح والتكاتف والتعاطف ومحولة للوضع الإنساني ومن سباق التدافع إلى أخلاقيات التتابع و من حب البقاء إلى حسن البقاء؟

أ- فلسفة الصراع بين الأنا والغير:

يمكن للصراع مع الغير أن يتخذ أشكالا مختلفة و وضعيات عدة تتنوع بتنوع الأسباب وتختلف باختلاف نظرتنا له والنتيجة المرجوة قبليا من هذا الخيار لذلك سنحاول رصد هذا المفهوم في بعض المرجعيات الفلسفية التي كنا قد بدأنا الحديث عن بعضها بعد، وذلك وفق هذا الجدول الذي لا نريد به في الحقيقة التأريخ لتاريخ الأفكار الفلسفية بل استعراض بعض أسباب وملابسات العلاقات اللامتوازنة القائمة أساسا على العنف والتعالي وعدم الاعتراف والموضعة والرغبة في التجاوز بين الأنا واللا-أنا الشيء الذي يجعل من الاختلاف بين الإنية والغيرية خلافا حقيقيا قد يعزز الرغبة في الأنانية ويخرجنا من كثرة الإنساني إلى وحدة الفرد:

هوبز والأصل الطبيعي للصراع:

يعتبر هوبز(1588-1679) وهو فيلسوف إنجليزي يصنف تاريخيا ضمن فلاسفة العقد الاجتماعي بان طبيعة الإنسان قائمة أساسا على العدوان تجاه الغير حيث يصف لنا في كتاب "التنين " وضعية الإنسان في حالة الطبيعة وهي فرضية عمل انطلق منها بعض الفلاسفة للبحث عن اصل المجتمعات الإنسانية وأصل المؤسسات السياسية التي نشأت لتسوية الوضع الإنساني الموسوم بالعنف الناتج عن التنافس والاحتراس وحب المجد ولكن السبب الأكثر جدية والأكثر استدعاء للعنف هو الصراع لأجل البقاء الشيء الذي يعلن حالة" حرب الكل ضد الكل" التي لا تعبر إلا على أن" الإنسان ذئب للإنسان"[homo homini lupus] الشيء الذي يستوجب إيجاد حل سياسي لاستنقاذ الإنسان متمثل في اختراع جهاز الدولة عن طريق التعاقد.

فرويد والأصل النفسي للصراع:

-إن توجه سيڤموند فرويد وكما تعرضنا لذلك هو شبيه جدا بما ذهب إليه هوبز حيث يقول في كتاب" قلق في الحضارة": «إن الإنسان ينزع إلى تلبية حاجته العدوانية على حساب الآخر والى استغلال عمله دون تعويض عنه وإلى استعماله جنسيا دون رضاه و إلى الاستحواذ على ممتلكاته وإهانته و إلى إنزال الآلام به واضطهاده وقتله »وذلك استنادا إلى النزوع الايروسي والتاناتوسي الذي تحكمه العقد اللاواعية المختزنة منذ الطفولة في الخزان اللاشعوري للهو القائم أساسا على إرضاء مبدأ اللذة الذي يتعارض مع مبدأ الواقع المحكوم بالرقابة الشديدة للأنا الأعلى.

ماركس والأصل الطبقي للصراع:

أساس الصراع حسب التصور الماركسي هو الفروق الطبقية الناتجة عن فروق اقتصادية بين الطبقة الفقيرة والمضطهدة وبين الطبقة الرأسمالية المالكة لوسائل الإنتاج ولذلك يكون الوعي الاجتماعي هو وسيلة لخفض التوتر بين المواقع الاجتماعية قصد تحقيق مجتمع اشتراكي قائم على ديكتاتورية البروليتاريا وفق مبدأ "الأرض للفلاحين والمصانع للعمال".

سارتر والأصل الوجودي للصراع:

-الصراع السارتري شبيه جدا بالتجربة التي تحدث عنها هيغل بين وعي السيد ووعي العبد قبل خوض الصراع الديالكتيكي الرامي لنزع الاعتراف لذلك يقول في أحد مؤلفاته: «إما أنا أو الآخر».

-يقول في كتاب" الأبواب الموصدة": «الجحيم هو الآخرون» ومعنى ذلك لا يفهم إلا بفهم التوجه العميق للفلسفة الوجودية القائم أساسا على تقديس مفهوم الحرية الفردية الذي لا يكون له أي معنى إذا ما تقاطع مع حرية أخرى لأنا مغايرة الشيء الذي يحدد حرية الطرفين وبالتالي يكون له دور فاعل في تكبيل الأنا وخنق أفقها اللامحدود

-مفهوم الصراع لدى سارتر ليس ديناميكيا كما هو الشأن بالنسبة لهوبز أو ماركس بل هو صراع ستاتيكي ثابت لأنه قائم أساسا على الموضعة للغير والنظر الى الشخص الغريب كشيء كانسان نكرة فاقدا لأي معنى من معاني الإنسانية.

ب- نتائج الصراع بين الإنية والغيرية:

لقد أفرز الوعي العميق بقيمة وخطورة مسألة العيش مع الآخرين بما يتضمنه من أخلاقيات وأدبيات وتنازلات ناجمة عن الاختلافات الطبيعية والنفسية والاجتماعية والإيديولوجية والرمزية العديد من التوجهات الفلسفية والفنية يمكن تلخيصهما بضرب من ضروب المجازفة الفكرية الي تيارين إثنين هما تيار الوحدة وتيار الكثرة:

فلسفة الوحدة:

يرمي هذا التوجه إلى عزل الفرد عن الغير ونبذ أي شكل من أشكال التواجد الاجتماعي نظرا لأن الإنسان هو كائن يمتاز بالخصوصية الفكرية التي تجعله قادرا على التفكير بمفرده ومواجهة مصيره في معزل عن الوصاية الاجتماعية والرمزية للغير ومن بين أقطاب هذا التوجه نجد المدرسة الفردانية التي من ممثليها المفكر الألماني" ماكس شتاينر"[max Stirner](1806-1856)صاحب كتاب «الفرد و ملكيته» الذي اكد فيه أن الفرد لا يحتاج إلى مجتمع يفرض عليه أنماط القولبة الثقافية والدينية التي تسعى دائما إلى مد الفرد بإجابات جاهزة قد لا تجيب فعليا عن ميولاته وذوقه ونمط الحياة الذي يختاره لذاته، كما أن الأجهزة السياسية التي تحاول إجبار الفرد على أن يكون كائنا عضويا تتوقف حريته بمجرد حضور الآخر ضمن مجاله هي أنماط قمعية تسعى دائما إلى تأكيد ذوبان القيمة المتميزة لما يحق للفرد أن يملك من خيارات وحريات فعلية لذلك يرفض هذا الفيلسوف الديمقراطيات القائمة على تغليب رأي الأغلبية على حساب الأقليات التي هي فئة من المجتمع يحق لها أن تختار ما تراه مناسبا لتسيير شؤونها.

إن أطروحة هذا التيار، وإن دعت إلى عدم المجازفة بالفرد والتضحية بخصوصيته في سبيل إسعاد المجموعة، قد تناست أن الفردانية المبالغ فيها هي فوضوية انتحارية لا تنبت إلا الوحشية ولا تنبئ إلا باللا-حضارة..

فلسفة الكثرة:

إن الحديث عن فلسفات الكثرة ضمن مسألة الإنية والغيرية يرجح استدعاء الأفكار الأخلاقية المعاصرة أكثر من غيرها من بين الأنساق الفلسفية التي تناولت هي الأخرى مسألة الاختلاف التي زخرت بها فلسفة ما بعد الحداثة على سبيل المثال، لسبب بسيط هو اعتبار بعض الكتاب الأخلاقيين أن الحديث عن الغير اليوم موضوع يتسم بأكثر استعجالية من غيره نظرا لما تروجه حضارة المشهد اليوم من صور مروعة لا تشي إلا بانتهاك الغير واستهدافه بضروب العنف والإقصاء المادي والرمزي ومن بين أم هذه التيارت الإنسانوية سنكتفي بالتعرض لمفكرين كان لهما شديد الأثر في عقد المصالحة المفقودة ضمن حلقات تاريخ الإنية الأنانية والغيرية الملغاة وهما المفكر الليتواني الأصل :"إيمانوئيل ليفيناس" والفيلسوف الألماني :"ماكس شيلر" :

إيمانوئيل ليفيناس [Emmanuel levinas]

-يعتبر من اكبر المفكرين الذين اتسمت كتاباتهم بالخطاب الايتيقي(الاخلاقي) المنفتح على الغير وقد انعكست التجارب التي عاشها في حياته على هذا التوجه حيث ولد بليتوانيا سنة 1905 وهاجرت عائلته إلى روسيا ابان الثورة البلشفية أين عاين عن كثب مآسي الفقر والعنف والتفرقة الاجتماعية بين الفقراء والمترفين ثم سافر إلى فرنسا بمفرده في فترة ما بين الحربين قصد الدراسة الجامعية وفي تلك الأثناء شهدت تلك الفترة صعود النازية التي أحدثت العديد من المآسي من اعتقالات وقتل وتعذيب للأبرياء ولم يسلم هذا المفكر كغيره من المثقفين حيث سجن لمدة خمس سنوات وتعرض جميع أفراد عائلته للإبادة من قبل الجيش النازي وكنتيجة لهذه الظروف التاريخية أطلق صيحة فزع تدعو إلى السلم والتآلف مع الغير فكتب كتابات مضادة للإرهاب والحرب والنازية

-دعا في كتاباته إلى البيذاتية التي تقلص من التماس بين الذوات وتسعى إلى التعامل مع الغير كذات وليس كموضوع لأن التعامل معه كذلك يجعلنا متخارجين عنه والأفضل أن تتداخل ذواتنتا أي أن يجعل كل منا الغير مسؤوليته الرئيسية فالفرد إذا أراد يستطيع أن يفعل أي شيء ضد الغير ولكن الغير يطالبني بكل شيء أيضا لذلك تكون مسؤوليتي تجاهه ما إن يري وجهي وجهه لانهائية

-أبرز فكرة شملها كتابه" الكلية واللانهائية" تحليل رمزية النظر إلى الغير" وجها لوجه" التي هي أكثر التجارب أخلاقية لان وجه الإنسان هو الجزء الأكثر تعري لديه وهو كذلك الأكثر افتقارا والأكثر وضوحا وهشاشة تجعله عرضة لكل ضروب العنف ولذلك فان هذا الوجه يكون قادرا على التكلم دون كلام أي أن قسماته وبؤسه المرسوم عليه تكون قادرة في رمزيتها الصامتة والمعبرة في نفس الوقت أن تكلمني وتجبرني على عدم ارتكاب جريمة القتل لان الوجه حسب ليفيناس هو دلالة دون نص.

ماكس شيلر[Max scheler]

-ماكس شيلر هو فيلسوف ألماني معاصر جسد كتابه" طبيعة وصورة التعاطف" ركيزة فلسفته الأخلاقية حيث قام فيه بدراسة ظاهرة التعاطف والحوار وفهم انية الأنا والآخر قصد تأسيس مشروع حضاري للتعامل بين الأنا والانت من منظور انصهاري متلاحم يؤسس للتواصل ويشرع للكثرة والعيش المتآنس وأكد أن التعاطف هو أساس الانصهار الاجتماعي وفك العزلة عن المجموعات المهمشة والأقليات المستبعدة والمقصاة اجتماعيا أو سياسيا والتي يعبر عنها بالجماعات اللا-عضوية

-عند هذا المفكر يكون أساس الأخلاق كالتزام هو المشاعر التي يحملها كل فرد بداخله والتي تخاطبنا لحظة القيام بالفعل الأخلاقي عن طريق حدس مباشر حاصل عن شعور عفوي لا يستند إلى أية مرجعية دينية أو اجتماعية فلحظة الشعور بالآخر هي اللحظة الحقيقية للأخلاق

-ضمن هذا الفهم الحدسي للأخلاق يحاول شيلر نقد التصورات التقليدية للأخلاق مثل الأخلاق الدينية التي ترجع الفعل الأخلاقي إلى واجب يمليه الوعي الديني لان الأخلاق الدينية هي أخلاق ملغومة وتحمل العديد من المفارقات التي حاول الكشف عنها خاصة في كتاب "إنسان الحقد" ومن ذلك مثلا الوعي الديني يدعو ضمنيا إلى فعل الخير ولكنه يحمل في طياته اللاواعية نوع من التفرقة بين معتنقي الديانات أو المذاهب المختلفة وبذلك لم تخرج الأديان من العقد الإيديولوجية الحاملة في طياتها لشحنات الرغبة في العنف فمثلا نجد أن المسيحية هي ديانة تدعو إلى التسامح ولكنها شهدت العديد من الحروب بين الكاثوليك والبروتستان

- ملخص نظرية هذا الأخير هو أن الانفتاح الحقيقي على الآخر والاعتراف به يجب أن يكون عن طريق وعي ذاتي نابع من حدس عاطفي ذاتي وليس من أي املاء خارجي يمليه الدين أو القانون.

7- الخاتمة: الإنية بما هي مشروع:

يدافع سارتر على موقف فلسفي مفاده أنّ الإنسان مشروع ذاته وأنّه حرّية مفتوحة على إمكانيات لا نهائية وأنّ إنّيته تتحدّد بالمشروع الذي يختاره لنفسه، فهو دائم التجاوز لوضعيته الأصلية بواسطة ممارساته. ويعتبر سارتر أنّ الإنسان بما هو شخص هو مشروع مستقبلي، يعمل على تجاوز ذاته ووضعيته وواقعه باستمرار من خلال اختياره لأفعاله بكلّ إرادة وحرّية ومسؤولية، ومن خلال انفتاحه على الآخرين.

ولتأكيد ذلك ينطلق سارتر من فكرة أساسية في فلسفته وهي "كون الوجود سابق على الماهية"، أي أنّ الإنسان يوجد أوّلا ثمّ يصنع ماهيته فيما بعد. إنّه الكائن الحرّ بامتياز، فهو الذي يمنح لأوضاعه معنى خاصّا انطلاقا من ذاته؛ فليس هناك سوى الذات كمصدر مطلق لإعطاء معنى للعالم. إنّ الشخص هو دائما كائن في المستقبل، تتحدّد وضعيته الحالية تبعا لما ينوي فعله في المستقبل. فكلّ منعطف في الحياة هو اختيار يستلزم اختيارات أخرى، وكلّ هذه الاختيارات نابعة من الإنسان باعتباره ذاتا ووعيا وحرّية.

ونحن نقول إنّ الإنسان حرّ وهذا على وجه التدقيق لأنّه ليس موجودا، ولأنّ ما هو موجود لا يكون حرّا، وسارتر لا يفهم عدم الوجود هذا باعتباره لا شيء وإنّما باعتباره إنّية لا تزال في طور الغيرية، والعدم الذي يوجد في قلب الإنّية هو الذي يجعله حرّا، إذ الإنّية لا توجد مع الإنسان وإنّما هي ما يصنعه الإنسان، فما يوجد هو العدم أمّا الإنّية فهي الإمكان، ولأنّها ما يمكن فهي ليست كائنة بل ما يكون؛ وعلى الإنسان أن يختار الإنّية التي يرتضيها لوجوده، وهو اختيار يتّسم بطابع الجزافية المطلقة. وهكذا تكون الحرّية هي وجود الإنسان، أعني عدم وجوده، إلاّ على النحو الذي يكون فيه مشروعا لذاته، وهو مشروع لأنّه وجود يعد بأن يكفّ عن أن يكون عدما، ولأنّه لا يزال وعدا فهو إمكان وجود. والإنسان مرغم على تقبّل هذا الوجود وعلى تحمّل مسؤولية توفير إنّية له؛ يلزم عن هذا القول - وهذا هو ثمن الحرّية - أنّ الإنسان يحمل على كتفيه عبء ذاته والعالم كلّه.

وفي النهاية نقول: لا يولد الإنسان إنسانا، وإنّما يصير كذلك، وهذا يعني أنّ الإنسان حرّية وأنّ للحرّية ثمن، وثمن الحرّية هو بناء إنّية تكون جديرة بالإنسانية. وعلى الإنسان أن يختار بين الإنّية والغيرية الصورة التي يرتضيها لذاته، أي أن يتحمّل مهمّة بناء ماهيته، إذ الإنسانيّ مهمّة الإنسان، حيث تكون حقيقته ما يحقّقه أو ما يكون جديرا به.

الدرس الثاني: التواصل والأنظمة الرمزية

تتعدد وجوه البحث في التجربة الانسانية وتتنوع الى حد التباين والتناقض، ذلك ان الوجود الانساني يحمل في طياته من الغموض والالتباس ما يجعل من هذا التعدد في المقاربات امرا مشروعا بل ضروريا احيانا، لعلنا بذلك نمسك ببعض تلا وين هذا الكائن ونظفر تبعا لذلك بممكنات تمكن من رفع الحجب وكشف المعاني والدلالات الملتحفة بطيات التاريخ المختلفة والممتدة في العمق الحضاري للبشرية. ان السؤال عن الانسان من يكون؟ وكيف السبيل الى معرفته وفهمه وتأوله؟ هو من الصعوبة ما يغري بالتحدي والمغامرة الفكرية، مغامرة لا تستقيم قولا منظوما ونسقا مبنيا إلا متى استقام الخطاب مؤسسا وناقدا ومشرعا. فأي خطاب يجرؤ على هذا؟ وأي فكر يقدر الاضطلاع بهذه المسؤولية في ظل واقع تهيمن عليه سلطة الآني والزائل والجاهز؟

لا مندوحة لنا هنا غير ركوب الصعاب ومعانقة القمم، ودونهما تنعدم كل محاولة فكرية جادة ويستحيل تعقل الإنسان تجارب وتاريخا ورؤى سرابا وتيها يبلغ حد العدم والسديم. إن الأمر ينفتح على إمكانيتين: إما تحمل المسؤولية والعمل على بناء انساق متعددة هي بمثابة نوافذ تنكشف من خلالها كل حقيقة الإنسان او بعضها، وإما الارتماء في دروب اللامعنى وما يحمله من إقرار بالعجز واستسلام لمصير غامض لا يمكن ان يكون مرآة لإنسان حمل قدره بين يديه وقبل تحدي العدم.

ولا يمكن لفكر كان العقل والسؤال والنقد والتأويل والتأسيس ديدنه إلا أن يكون ضمن الدائرة الأولى، وهذا الفكر لا يعدو أن يكون غير الفلسفة بما هي انفتاح على الوجود والموجود، على الكينونة والكائن بلغة هيدغير أي على الانسان في انفتاحه على العالم والوجود في تعرجاتهما المفتوحة (ميرلوبونتي وهوسرل) فأي وجهة اتخذها الفكر الفلسفي للتفكير في الانسان اليوم؟ وأية نظم قرأ من خلالها وجوه حضوره وصور فعله؟

يبدو أن القول الفلسفي حول الإنسان اليوم قد شهد تغيرا جذريا على جانب كبير من الأهمية. وقد طال هذا التطور الذي بلغ حد القطيعة أحيانا المنهج والمنزلة والآثار، إذ يمكن القول إن الفلسفة المعاصرة قد قطعت مع التقليدين القديم والكلاسيكي في تأولهما للإنسان دورا وأثرا. لقد فتحت المجال لعلاقات جديدة بين الفلسفي والإنساني في علاقة بمفاهيم راهنة بإشكالياتها وقضاياها وكثافة حضورها. ولعل مفهوم التواصل أفضل دليل على هذا المنعطف للفلسفة اليوم.

إن الفلسفة المعاصرة وخاصة لدى فلاسفة الاختلاف أمثال دريدا، فوكو، ليوتار، دولوز، ولدى هابرماس وفلاسفة النقد الاجتماعي لمدرسة فرانكفورت ، ادرنو وهوركايمر وماركوز، وغيرهم كثير، قد تأسست ضمن مسار جديد نوعا ما .انه مسار يكشف عن إبعاد جد هامة ترتبط بالتواصل الإنساني ،شروطه والياته، وبالوسائط التي يتوخاها الإنسان لقول ذاته في تشابكها مع الآخر والعالم أملا في نحت مشترك إنساني قد يأخذ سمة الكلي أو الكوني الحاضن للمختلف والمتباين والمغاير والتاريخي.

فمواصلة لنيتشه ـ ولكن بطرق جديدة ـ عمد الفلاسفة المعاصرين إلى التأسيس لشروط جديدة للقول الفلسفي حول التواصل في علاقته بالإنساني لقد لخص فوكو هذا التوجه الجديد في الفكر الفلسفي في العبارة الشهيرة التي صارت علامة تميز فلاسفة الاختلاف «التفكير على نحو آخر» وكشف هؤلاء الفلاسفة بذلك عن دروب جديدة على الفيلسوف ان يغامر فيها لعله يستطيع من خلالها المسك بالإنساني في وحدته وتعدده، وفي غيابه وكثافة حضوره.

يمكن التأكيد، اليوم، أن السؤال الفلسفي قد غادر المتعالي والمطلق والكلي المجرد واستوطن الزمني والصيرورة والنسبي بحثا عن الشروط الممكنة المؤسسة لكلي وكوني إنسانيين. فالمقولات الكبرى والمجردة أصبحت عاجزة عن بلورة حقيقة الإنساني، بل إن قيمة السؤال الفلسفي عن التواصل في علاقته بالإنساني تنكشف في مدى تعينها وتحددها ضمن شروط تاريخية ضرورة، إذا أرادت أن تقول شيئا ذا معنى حول التواصل. إن التواصل بما هو خاصية العيش المشترك للإنسان قد صار لحظيا آنيا لا غير (هابرماس) .

إضافة إلى ذلك شهدت أسس التواصل الإنساني وشروطه، تبعا للثورات الاتصالية والمعلوماتية، قطعا مع التصورات المثالية والميتافيزيقية التي سجنت التواصل في مفاهيم لا تاريخية واختزالية/التواصل في اللغة لا غير / إن التفكير في التواصل الإنساني اليوم هو تفكير في مسار إنتاجه ،وهو أيضا تفكير في عناصره وفي العوامل المتحكمة فيه/بشرية وتقنية/،وهو تفكير في الاستراتيجيات الفاعلة في لعبة الرموز بما هي أس وعمق وشرط كل تواصل إنساني. وبما أن الرمز والإنسان لا ينفصلان فان فهم حقيقة التواصل لا يمكن أن تجد مشروعيتها إلا إذا توقفت عند خصائص الأنظمة الرمزية: مبادئها، آليات اشتغالها وغاياتها.

وتأسيسا على ذلك يقتضي فهم حقيقة الوجود الإنساني اليوم إدراك حقيقة «التواصل والأنظمة الرمزية» ضمن جدلية الفردي المتعين والكوني المنشود الوقوف عند التساؤلات التالية توضيحا وتشخيصا وتوثيقا:

ـ أولا: ما هي الأسس المشرعة للتساؤل الفلسفي حول التواصل في بعده الإنساني؟ كيف اهتمت الفلسفة بالتواصل مبنى ومعنى؟
ـ ثانيا: أي خصوصية يكتسبها الرمز والعلامة في تحديد فهم متكامل لبنية الأنظمة التواصلية التي يبدعها الإنسان؟ وهل يصح القول إن التواصل الإنساني لا يتحقق إلا بالرموز ومن خلالها؟
ـ ثالثا: فيم تتمثل أهم الأنظمة الرمزية؟ وما مشروعية النظر للغة والدين والصورة كأنظمة رمزية تواصلية؟ هل يعود ذلك إلى كثافة حضورها التاريخي والحضاري؟ أم إن الأمر يتعلق فقط باختيار لا ينفي إمكانات أخرى للتفكير في التواصل الانساني في علاقته برموز أخرى كالفن والعلم والأسطورة والايدولوجيا والقواعد الاخلاقية مثلا؟
ـ رابعا: كيف يمكن للرموز أن تتحول إلى سلطة قاهرة تكرس الهيمنة والتشيؤ والاغتراب؟ وما شروط التحرر من المظاهر السلبية المصاحبة للأنظمة الرمزية خاصة في إشكالها المعاصرة (الصورة ووسائل الاتصال المعاصرة)؟

I ـ التأسيس الفلسفي للتواصل في بعده الإنساني

يبدو أن رهان الفلسفة اليوم يقوم على الإقرار بالحق في الاختلاف كشرط لكل تفكير ممكن كما يؤسس له دولوز ودريدا كل بطريقته. ومن اجل هذه الغاية يدافع الفيلسوف على ضرورة الآخر كأفق لكل نظر وفعل. إن الآخر جزء لا يتجزأ من الأنا بل هو الشرط الممكن لتعينها وتطورها) هيغل، سارتر، ريكور(هكذا يمكن القول ان راهنية الفلسفة محكومة بمدى نجاحها في وضع مبادئ توافق اشكال الوعي) هوسرل، كانط (أين تكون المشاركة في عالم متمثل في ذاتها الحقل الذي يضمن بناء الذات لذاتها. إن الفلسفة نفسها تعرف كنظام خطاب مخصوص ينشد تواصلا ما. يكفي هنا العودة الى تاريخ الفلسفة لنقف على الاهمية التي اكتساها التواصل في المتن الفلسفي. ولنا في مؤلف ارسطو« الشعر» وتاثيراته في الفلسفة الوسيطة العربية (ابن حزم، الفارابي، الكندي، ابن رشد وغيرهم كثير (وفي عصر النهضة الاوروبي وخاصة من خلال مفهوم «التطهير» خير دليل.
يكتب جون هاردي في هذا الصدد: «لا يوجد في الادب اليوناني مقطع لمفكر أشهر من الكلمات العشر من كتاب» «الشعر (1449)» المتعلقة بمفهوم التطهير: لم ينقطع النقاش، منذ عصر النهضة، حول «تطهير الانفعالات»
من جهته اخرى أولى كانط التواصل أهمية قصوى وبين في مؤلفه الهام «نقد ملكة الحكم» ان الحكم الجمالي هو الذي يمكن لوحده، وعلى عكس شكلي التواصل المعرفي والاخلاقي اللذان يكونان غير مباشرين، من تحقيق تواصل بين الذوات يقوم على قيمة جوهرية ستكون موضوع بلورة أوضح وأعمق في نظرية الفعل التواصلي لدى هابرماس. واذا كان كانط يؤسس للتواصل الانساني بناء على تمثل مهم للكلي الذي يتحقق معرفيا أو اخلاقيا او جماليا فانه يؤكد ان التواصل الذي يتحقق في الحكم الذوقي هو تواصل يكشف عن طبيعة مميزة للكلي في فلسفة الجمال.
ان التواصل الذي يقيمه الحكم الذوقي هو أكثر أنواع التواصل الكاشفة لحقيقة «الانسان لأنه تواصل يتم من دون مفاهيم وهو التواصل الإنســاني». يؤكد فيلوننكو انه تواصل مباشر وهو تبعا لذلك ارقي انواع التواصل أو هو التواصل الذي يحقق وحدة بين انواع التواصل غير المباشرة: المعرفية والعملية ومكن هذا فيلوننكو من الحديث عن ثلاث انواع من التواصل في فلسفة كانط وهي على التوالي:
ـ التواصل الاول هو تواصل موضوعي يتم بواسطة الشيء، وهو تواصل غير مباشر نجده مؤسسا في "نقد العقل المحض".
ـ الشكل الثاني من التواصل هو المتحقق بواسطة حريتنا، أي القانون الاخلاقي، لكن نجد هنا ايضا ان هذا النوع من التواصل يتم بطريقة غير مباشرة، بواسطة «كونية القانون» الاخلاقي.
ـ اما النوع الثالث من التواصل فهو ذلك الذي نقف عليه في الحكم الذوقي: انه التواصل الــذي يمكــن الانسان من الالتقاء بالآخر مباشرة ومن دون مفهوم.
ان ما أكد عليه كانط في فلسفته حول القيمة الفلسفية للتواصل الانساني في مختلف اشكاله هو الذي استرعى انتباه الفلسفة المعاصرة، وخاصة الانثروبولوجيا الثقافية) كاسيرر (التي اهتمت بمنزلة الوسائط الرمزية في الوجود الانساني وبدورها في تحديد شروط «العيش المشترك» ان التوافق والتفاهم والتبادل والتحاور والتثاقف لا يمكن ان تجد شروط تحققها ما لم تؤسس مختلف هذه الوسائط لقطب الرحى والشرط الضروري واللازم لكل تفكير في الانسان ونعني بذلك أسس التواصل، شروطه، آليات نجاحه ووسائل تحققه. فماذا نعني بالتواصل تحديدا؟
يبرز اتيان سوريو في معجمه «المصطلحات الجمالية» ان التواصل في مفهومه العام يدل على «الانفتاح» وهو يشير الى «الممر الذي بواسطته يمكن للأفراد او للأشياء ان تنتقل». وهو يعبر عن عملية «التوقع والتنظيم العملي لكل علاقة ممكنة» (كالأبواب والاروقة في فن المعمار) ويبين سوريو أن مفهوم التواصل يتعلق من جهة أخرى بوسائل الاتصال (النظرية العامة للاتصالات).

كما يحيل التواصل على معان أخرى كثيرة، فهو يدل، مثلا، في الفن على سهولة التبليغ والتوصيل، «فهو يتعلق بمدى وحقيقة التواصل من جهة الوجدان، ويريد الفنان في هذا الإطار ايصال معلومة خاصة الى المتلقي». وهو «قد يحقق نجاحا هاما وقد يفشل». وهذا من شانه ان يطرح اشكالية العلاقة بين الفنان وجمهوره التي تحيلنا بدورها الى «مشكل التواصل» نجد في هذا المجال مفهوما قريبا من مفهوم التواصل وهو يشير الى نوع معين من العلاقة الناجحة بين الفنان وجمهوره وهي «وحدة الشعور» او» التشارك في الآراء والافكار .(communion) «ان وحدة الشعور هذه تدل، كما يبين سوريو، على النجاح الاقصى لعملية التواصل، أي «تحقيق الوحدة الكاملة بين الافكار والاحاسيس وهي تدل على نوع من الوحدة الفكرية». لذلك يرى اسوريو ان التواصل الذي يرنو الى هذه الوحدة الشعورية لا يبلغ بالضرورة مرحلة الاكتمال لكنه يتقدم نحوها. ان التواصل بهذا الشكل يرتكز أساسا على عناصر محسوسة تقيم علاقة مباشرة وحيوية بين الفنان وجمهوره. فقد يفشل موسيقي أو ممثل في تحقيق رغبته في التأثير بطريقة ما على الجمهور لكن وغم ذلك يؤكد ا. سوريو ان فعل التواصل يتحقق: يوجد مثلا تواصل بين الشاعر وقرائه في اللحظة التي تؤثر فيها حيويا قراءة قصيدة له في الاتجاه الذي يرغب فيه الشاعر، وهذا من دون حاجة لان تكون هذه الاحساسات قد وقعت بالضرورة لشخصية الشاعر. في هذه الحالة يمكن الحديث عن المشاركة .(participation)ومن جهة اخرى يلاحظ اسوريو "ان الكثافة التواصلية للأثر الفني ليست بالضرورة في علاقة جدلية مع قيمته الجمالية".

ان النظر الى فلسفة كانط من جهة التواصل لا يؤدي ضرورة الى إبعاد مختلف القراءات الأخرى من حيث الوجاهة والأهمية ،بل إن الغاية منه كما يبرز ذلك ، مثلا، هانس روباريوس هو الانتباه الى آفاق اكثر راهنية في تأول الحقيقة الانسانية .اذ يبين انه اذا أردنا حقا اليوم ان نقف ضد منطق «التصنيع الثقافي» كما ابرزه ادرنو فان العودة الى مفهوم التواصل للنظر من خلاله للتجربة الانسانية بمختلف إبعادها هو أمر ضروري وذلك من اجل التأسيس لبينذاتية مفتوحة تقوم على التعرف والتقبل والتواصل وكل هذا من اجل الوقوف عند الوظيفة الاجتماعية لأشكال التواصل المختلفة. يقول في مؤلفه «من اجل استتيقا التلقي» ، معتمدا على نموذج الفن: «ان التجربة الجمالية تبقى منقوصة من وظيفتها الاجتماعية ...اذا لم تفتح على تجربة الاخر ، التي تحقق، منذ القدم، في التجربة الفنية في مستوى التعرف الجمالي التلقائي».

ان القيمة الفلسفية للتواصل والوسائط المعتمدة في ذلك قد مثلت حقلا للتساؤل والتأسيس النظري في الفلسفة المعاصرة. يكفي العودة لأعمال هابرماس وخاصة مؤلفه «نظرية الفعل التواصلي» للوقوف على ذلك. لقد بنى هابرماس مشروعه الفلسفي على «نظرية الفعل التواصلي» يكشف مارك جمناز "ان تصورات هابرماس تلعب دورا هاما في هذا الوعي بعالم التواصل خصوصا لدى الفلاسفة المعاصرين" فماذا يعني هذا فلسفيا؟

ما يمكن استخلاصه من كل ما تقدم هو اولا ان التفكير الفلسفي حين يهتم بالتواصل خصوصا والانظمة الرمزية عامة انما هو يهتم بشروط تحققه كفكر يتمحور حول الانسان وحول صور حضوره في العالم.

ـ ان التفلسف الذي لا يراهن على إبداع شروط جديدة لقول الإنساني لا يمكنه أن يجد مشروعية له في واقع الانسان اليوم ذلك أن سجن التفلسف في الموضوعات الكلاسيكية على اهميتها هو بمثابة الاقرار بالعجز امام واقع انساني ميزته التبدل والتطور والتعدد والتداخل بين ابعاد متنوعة ولا مناص للفيلسوف من تحمل مسؤوليته الجسيمة في الاضطلاع بالإنساني. فليس له إلا أن يواجه الثورة الاعلامية والاتصالية الذي لا مثيل لها ولا خيار له إلا العمل على فهم ونقد ما تشهده الانسانية اليوم من ظواهر جديدة غيرت جذريا شروط لقاء الانسان بالإنسان وثقافة بأخرى وحضارة بالحضارات الاخرى. ان العولمة وعلوم الاعلامية وحضارة الصورة بما تعنيه من تجاوز للأشكال التقليدية المكونة لعالم الثقافة وهيمنة عالم الرموز على كل مجالات المعيش الانساني لا يمكن إلا أن ترج الفيلسوف في صورته التقليدية)ذلك الحكيم المنعزل عن هموم الانسان اليومية والسابح في فضاء المثل (ولا يمكن الا أن تؤرق الفيلسوف الذي لا يكون كذلك الا بانخراطه في «احوال المعيش» للإنسان اليوم (ابن خلدون) لا تكريسا او تبريرا (هيجل) وانما شكا ونقدا وتشخيصا وتحطيما (دريدا) ، وكل ذلك من اجل تحقيق غايات الانسانية القصوى (كانط) كما تتجلى في الحق و المعنى والعدل والحرية.

ثالثا ان التساؤل الفلسفي حين يجعل من «دراسة العلامات» حقل نشاطه فانه بذلك لا يتخلى عن دوره التقليدي بل هو يكسبه راهنية أعمق، اذ يمكن النظر الى تاريخ الفلسفة من زاوية علاقته بالعلامة والرمز ومن جهة تأسيسه للتواصل. فهذا امبيرتو ايكو يقدم تاريخا للفلسفة بناء على نظرية العلامة او السيميولوجيا. يكتب امبيرتو ايكو :"فالسيميولوجيا في الواقع تعود الى وقت بعيد، ربما الى ألف عام او الفين. لا يتعلق الامر طبعا مع الرواقيين بسيميولوجيا وسائل الاتصال، رغم ان السفسطائيين لم يكونوا مغفلين الى هذا الحد بخصوص هذه المسالة. ان القواعد الاساسية لدراسة العلامات كانت موجودة سلفا». ويعمد امبيرتو ايكو الى تقديم تحقيبا لتاريخ الفلسفة بناء على طبيعة التصور الخاص بالرمز والعلامة والتواصل. ويكشف ان الاهتمام بالعلامة لم ينقطع منذ نشاة الفلسفة الى حدود الفلسفة المعاصرة ويذكرنا بدراسة هوسرل بعنوان: «سيمياء واعمال رسل وفتغنشتين وكاسيرر» ويذهب الى حد اعتبار «السيمياء» جزء من الفلسفة .يكتب في هذا المجال «عندما أقول: هناك سيمياء عامة تمثل فرعا من فروع الفلسفة، فإنني أعنى ان الفلسفة منذ ان اعتبر ارسطو اللغة كأساس لميتافيزيقا الكائن، وعندما يقول ان الكينونة هي ما نقوله بطرقة مختلفة، فانه يؤسس مفهوم الكينونة على اللغة».

ان التفكير الفلسفي حين ينخرط في البحث عن الانساني ضمن افق الزوج المفهومي وحدة / كثرة وحين يجعل من التواصل والانظمة الرمزية مجاله لإبراز مشروعيته كخطاب لا ينفصل عن العقل في انفتاحه الدائم على الصيرورة ونشدانه اللامحدود للثبات لا ينفصل عن لحظة الميلاد كما تعينت مع سقراط وتجسدت مع افلاطون (فمحاورة السفسطائي لم تكن غير صورة للفيلسوف الذي وان كان يطلب الواحد والجوهر فانه لم ينقطع عن مواجهة العرضي والمتغير والمتعدد في تنوع اشكاله) بل هو يتدبر نفس الزوج ولكن في اطار راهنية الاشكاليات التي تحكم اليوم الوجود الانساني بما هي اشكاليات لا يمكنها ان تتجنب مشكل التواصل ومشكل الرموز في كثافتها اليوم. يكفي التذكير بما يقوله افلوطين في تاسوعاته: «ان الواحد سابق على كل الكائنات الاخرى، ما هو اذن؟ انه قوة الكل، إذا لم يكن، لا شيء يكون، لا الكائنات، لا العقل، لا الحياة الاولى ولا إي حياة اخرى. انه فوق الحياة وهو سببها. إن نشاط الحياة التي تمثل كل الكائن ليست الاولى، هي نابعة من الواحد وكأنها نابعة من عين ماء. تصوروا عين ما لا أصل لها البتة».

1- في التواصل في حد ذاته:

"التواصل يقابله المصطلح الأجنبي continuité وهو يعني فيما يعني الاستمرارية ويتضمن مفهوما آخر يتلامس معه وهو مفهوم الاتصال communication...والشيء ذاته بالنسبة لمصطلح اللاتواصل discontinuité والذي يعني الانقطاع والانفصال معا..."

التواصل هو مفهوم مزعج وفضفاض نعثر عليه في كل مكان وتؤمنه العديد من الوسائل والتقنيات وهذا ما يجعله مفهوما بالغ الأهمية والجاذبية مختلطا بمفهوم الاتصال، فهل تعني هذه التداولية للمفهوم أننا نحتاجه ضرورة اليوم؟

على الرغم من أن مجموعة كبيرة من الفلاسفة انتقدوه بشدة ورفضوه أحيانا فانه يطفو مجددا على السطح ويفرض نفسه على الجميع كعملة ينبغي تداولها. إن التواصل أمر جيد وقيمة كونية تفتقت عنه الأذهان ودنت منه القلوب ومالت إليه الأجساد وهو قد غزى ميدان السياسة بعد أن ترعرع في مجال الاقتصاد، كما أضافته الثقافة إلى مهامها الأخرى وتحول الكون إلى وكالة عالمية للتواصل.

بيد أن تكاثر الإقبال على التواصل وسهولة الاستعمال وسائل الاتصال أخفى دلالة هذه القيمة وحجب معانيها، فما المقصود بكلمة التواصل؟

إذا ما أردنا تحديد لفظ التواصل فينبغي أن ننظم الحقل الدلالي الشاسع الذي يغطيه ونتبع مساراته المتعرجة في ثلاثة لغات هي العربية والفرنسية والانجليزية.

إذا انطلقنا أولا من لغة الضاد فإننا نجد كلمة "وصل" تشير إلى العلاقة بين اثنين أو بين نقطتين أو بين حالتين إنسانيتين (الوصل والهجر في لغة العاشقين) ويدل على خلق الروابط الإنسانية بين الناس. من جهة أخرى نعثر على كلمة "بلغ" والتي تتضمن شحنة دلالية قوية وتفيد البلاغ والتبليغ والدعوة والتبشير والدعاية والإرجاع.

لقد جاء في لسان العرب ما يلي:" وصل: وصلت الشيء وصلا وصلة، والوصل ضد الهجران، الوصل هو خلاف الفصل، وصل الشيء بالشيء يصله وصلا وصلة، وقد جاء في القرآن: "ولقد وصلنا لهم القول" أي وصلنا ذكر الأنبياء والأقاصيص لكي يعتبروا. واتصل الشيء بالشيء أي لم ينقطع، ووصله إليه أوصله: أنهاه إليه وأبلغه إياه... ونجد كذلك بلغ الشيء بلوغا وبلاغا وصل وانتهى وأبلغه هو إبلاغا وبلغ تبليغا ويبلغ بالشيء أي وصل إلى مراده وبلغ مبلغ فلان ومبلغته والبلاغ ما بلغك.

نقول له في هذا له بلاغ وبلغة وتبلغ أي كفاية وبلغت الرسالة أي تمت ووصلت. وقد جاء في القرآن: "هذا بلاغ للناس ولينذروا به" والبلوغ هو وقت الكتاب على الإنسان والتكليف وإذ بلغ أجلهن أي قاربته وبلغ النبت أي انتهى.

إن الفعل تواصل والاسم تواصل قد ظهرا أول مرة في اللغة الفرنسية في النصف الثاني من القرن 14 وكانا يعنيان "المشاركة في" وكانا قريبان من الفعل اللاتيني communicare الذي يفيد "الجمع بين الأشياء" و" وضع الأشياء ضمن علاقة"، غير أن القرن 16قام بالتقريب بين كلمتي communiquer وcommunication من كلمة communier وcommunion والتي تعني الملكية الجماعية وهذا المعنى ثبته قاموس Littré بمعنى "الاقتسام مع اثنين أو أكثر" ويقال تقاسم خيرا ما أي اشتركا في إثبات صحته. وقد ترتب عن ذلك إفادة كلمة communiquer معنى النقل أي انتقل من الجزئي إلى الكلي ومن الكلي إلى الجزئي وتصبح وسائل النقل قنوات اتصال.

أما اللغة الانجليزية فنعثر فيها منذ القرن 15 على الجذر communis الذي يدل على فعل التقاسم و"وضع جنبا إلى جنب" وفي ال قرن17 ستصبح كلمة communication تدل على الوسيلة التي تمكننا من الجمع بين الأشياء ضمن الإطار الواحد.

في هذا السياق ستنتشر وسائل الاتصال الحديثة بداية من وسائل النقل في ال قرن18 وتزداد الطرق والقنوات البحرية والمسالك الحديدية والموانئ الجوية وسترتبط تسمية التواصل منذ 1950 بالصحافة والسينما والإذاعة والتليفزيون.

إذا رجعنا الآن إلى معجم روبارت الكبير فإننا نعثر على تعريف جديد ينضاف إلى التعريفات الأربعة السابقة:

1- الفعل الذي من خلاله نبلغ أحد شيئا ما.
2- الشيء الذي نبلغه.
3- الفعل الذي من خلاله نتواصل مع شخص ما.
4- الانتقال من مكان إلى آخر.
5- معنى جديد يرتبط بالانتظام والتواصل ويعني كل علاقة ديناميكية ضمن حركية ما.

يعبر هيدغر عن المعنى الأنطولوجي لكلمة تواصل بقوله:" ينبغي فهم ظاهرة التواصل في معنى واسع وأنطولوجي فالقول الذي يسمح مثلا بنشر "بلاغ" أو بإعلان صحيفة إخبارية ليس إلا حالة خاصة من حالات التواصل في معناه العام...فهو يحسن المشاركة في الشعور العام بالوضعية وفي فهم الوجود-مع-الآخرين. فليس من مهمة التواصل نقل انطباعات وآراء وأماني سريرة ذات أخرى. إن التواجد في جوهره يكون منذ البدء دوما وسلفا جليا في الشعور العام بالوضعية وفي الفهم المشترك والوجود مع الآخر في الخطاب يكون متقاسما صراحة غير أنه موجود سلفا والحال أنه لم يدرك بعد ولم يرفع إلى مستوى الامتلاك ما دام لم يعرض بعد للتقاسم".

2- في العلامة والرمز:

يمكن القول إن إبراز شروط السؤال الفلسفي ومشروعيته لا ينفصل اليوم عن التساؤل حول مختلف العلوم التي نشأت في ارتباط بإشكالية اللغة منشأ وبنية و تداولا: «لقد كان اعتماد العلوم الانسانية منذ حوالي منتصف القرن العشرين على الكشوفات الالسنية، وبخاصة اعتماد النموذج اللغوي في الجملة مقياسا لكشف بنية تلك العلوم ووصفها ثورة اتخذت سمة الموضوعية...» لذاك ليس غريبا ان يتم الحديث عن المنعرج اللغوي لبعض التيارات الفلسفية المعاصرة، وليس غريبا ان يتأسس النظر للإنساني اليوم بناء على الكشوفات التي تقدمها السيميائية او علم العلامة وان تؤول اشكالية الكلي ضمن أفق العلامة والرمز لا داخل اللغة فحسب بل داخل كل الأنظمة الرمزية المكونة للثقافة الانسانية) اسطورة، دين، لغة، علم، فن، صورة، سينما، وسائل الاتصال الراهنة)... فماذا نعني بكل من العلامة والرمز؟ وهل توجد إمكانات للتقاطع والتلازم بين المعنيين؟ وهل نقدر على كشف حقيقة التواصل الانساني في وحدته وتنوعه من خلال العلامات والرموز؟

1- في التعريف:

العلامة: يقتضي الوقوف عند معاني ودلالات العلامة التمييز بين التأريخ للعلامة وبين تحول الدراسات المتعلقة بها الى علم. اما البعد الأول فهو قديم قدم المنطق واللغة، في حين أن تخصيص علم لها وهو علم العلامة او السيميائية او السيميولوجيا فهو قد ظهر مع فردينان دي سوسير (1857-1913) ومع تشارلز ساندرز بيرس (1838-1914).

يعرف دي سوسير العلامة بانها المتكون من الدال والمدلول. ويبين ان العلاقة بين الدال والمدلول هي علاقة ضرورية مثل علاقة وجهي الورقة او العملة. فالعلامة ثنائية الأبعاد. أما العلامة اللغوية فيحددها باعتبارها العلاقة الرابطة بين الصورة الصوتية والتمثل الذهني، وبهذا فان العلامة اللغوية مجردة وليس لها علاقة مباشرة بالأشياء. ذلك ان المدلول باعتباره صورة ذهنية مكونة للعلامة وهو ليس عنصرا من اشياء الواقع. ويرى البعض ان العرب انتبهوا الى هذا الجانب الذهني او التصوري للغة. يقول يحيى بن حمزة: «الحقيقة في وضع الالفاظ هو للدلالة على المعاني الذهنية دون الموجودات الخارجية. والبرهان على ما قلناه هو انه إذا رأينا شبحا من بعيد وظنناه حجرا، سميناه بهذا الاسم، فإذا دنونا منه وظننا كونه شجرا، فانا نسميه كذلك، فإذا ازداد التحقيق بكونه طائرا، سميناه بذلك، فإذا حصل التحقيق بكونه رجلا سميناه به. فلا تزال الألقاب تختلف عليه باعتبار ما يفهم منه من الصور الذهنية. فدل ذلك على أن إطلاق الألفاظ إنما يكون باعتبار ما يحصل في الذهن. ولهذا فانه يختلف باختلافه». كتاب الطراز، الجزء الاول، ص 36.

يمكن العودة الى المناطقة العرب للوقوف عند اهمية ما انجزوه في هذا المجال. لقد درسوا العلامة بوجه اعم مما حدده دي سوسير للعلامة، وذلك دون تخصيص لطبيعة المدلول، كما انهم يدخلون الشخص المدرك في اعتبارهم. فعندهم إن الدلالة هي: «كون الشيء بحالة، يلزم من العلم به العلم بشيء آخر») التحتاني، شرح الشمسية، ج1ص، (14) (174تتأسس الدلالة لديهم على «علاقة مزدوجة: من جهة بين الدال والمدلول، ومن جهة أخرى بين هذين معا وبين المدرك».

من جهة أخرى ان فهم حقيقة العلامة يتطلب إبراز احد أهم خصائصها كما تبلور في العلامية واللسانيات الحديثة وتتمثل في أن العلامة «تنطوي على القصد إذ يقتضي دستورها الدلالي توفر النية في إبلاغ ما تفيده، وفي هذا تتميز عن القرينة لان القرينة تشمل كل شيء يدرك مباشرة فيفيد دلالة تتعلق بغيره كدلالة السحاب على المطر...إما العلامة فإنما تدل بوضع هو اصطلاح متفق عليه تصريحا أو مسلم به ضمنيا، ولا يكون أمر المتلقي للعلامة إلا قاطعا فإما هو عالم بالاصطلاح فمستفيد اذن بفحواه وإما هو جاهل فلا ينفعه اجتهاد فيها ولا تأويل بشأنها» .

إن تحديد مراتب الدلالة وعناصرها أمر أساسي ينبغي ايلاؤه كل عناية. لذلك ارتأينا أن نعود الى نظريات الفلاسفة المعاصرين الذين اصبحت معهم العلامة موضوعا فلسفيا لا يقل أهمية عن أي موضوع فلسفي آخر، بل إن فهم الخطاب الفلسفي لن يتحقق عندهم الا إذا تحددت معالم التصورات التي تؤسس للعلامة وللعلم الذي يشتغل عليها أي العلامية. فأي تعريفات استقرت عليها العلامة لدى الفلاسفة المعاصرين؟ واي افق تفتحه للقول الفلسفي حول الانساني في فرديته وفي كونيته؟

ان السؤال عن العلامة لا ينفصل في الواقع عن **مفهوم الرمز**، اذ ان العلامة والرمز متلازمان تلازم الوجه والقفاء لذلك فان تدبر أمر العلامة ينفتح ضرورة على الرمز والتفكير في الرمز لا يستقيم قولا متعقلا الا إذا تشابك مع العلامة. وتبعا لذلك سيتبلور حد الرمز كلما توضحت دلالات العلامة.

وإذا كان الرمز يتميز بتعدد دلالاته فهو مشتق من الكلمة اليونانية(symbolon) المشتقة من الفعل (symballein) وهو يفيد «وصل، جمع، قرن» فالرمز يدل على «الربط والوحدة» وهو امر يتحقق في مختلف الثقافات. اما من «حيث الدلالة فان الرمز اغتنى عبر التاريخ بمعان عديدة، منها المعنى التماثلي، فالميزان على سبيل المثال هو رمز للعدالة، وهنالك المعنى السيميائي وذلك في استعمالنا للرمز في مجال المنطق والرياضيات، كما ان هنالك مستوى اخر للرمز هو المستوى البلاغي المجازي الذي يستدعي التأويل «ولكن مهما كان الامر فان الرمز يتحدد في كونه «ما يسمح بتجسيد او تجريد وقائع».

وفي هذا الإطار يمكن العودة الى تصورات بعض الفلاسفة الذين اثروا حقل البحث في العلامة والرمز ووقفوا عند الابعاد الفلسفية للتفكير فيهما. ويعد ارنست كاسيرر أحد اهم من جعل من فلسفته بحثا ينشد في كليته الى التساؤل عن البعد الرمزي للإنسان. وهو الامر الذي دفعه الى بيان اهمية النظر الى الشروط المتحكمة في تكون العلامة والرمز. وكشف ان الانسان يتميز عن بقية «الانواع الحيوانية» التي تشترك كلها في امتلاك "جهاز مستقبل" او استقبال و"جهاز مؤثر" او تأثير، في كونه يمتلك حلقة ثالثة هي التي يمكن ان نسميها «الجهاز الرمزي»

وقد أكد كاسيرر على اهمية دراسة البعد الرمزي الانسان دراسة تاريخية تقف عند شروط تكون الرمز والعلامة وعند تطور هما من الاسطورة الى الدين والفن والعلم. وبين في هذا الشأن ان مفهوم الرمز مر بثلاث مستويات، وهي مرحلة المحاكاة البسيطة التي يكون فيها الرمز مجرد اعادة انتاج للأشياء، ثم مرحلة المماثلة حيث يقوم الرمز بتمثيل خواص الاشياء، واخيرا مرحلة الرمزية المجردة.

لقد أصبح التمثل الرمزي أساس التفكير الانساني لدى كاسيرر ولذلك فان التمثل المفهومي ليس الا بعدا من ابعاد الخلق الرمزي، وهو لذلك المحدد للوعي الانساني على الحقيقة. كما يتم فهم اليات نشاط كل من العلم والفن والاسطورة واللغة والدين والتاريخ بناء على البعد الرمزي وفي اطاره. ان الانسان يخلق العالم بخلقه للرموز. ان الرموز ليست محاكاة او نقلا للواقع بل هي المكونة والمشكلة لهذا الواقع، فالواقع هو ما تعنيه الرموز، ان ما تقوله الرموز هو الواقع ولا معنى للواقع خارجها.

إن كاسيرر حين يدرس الرمز والعلامة فانه يعمل من خلال ذلك على تأكيد الفكرة التالية: وهي أن الانسان قد خلق الرموز في تفاعل مع مختلف التصورات التاريخية للواقع التي تعبر عن تطور اشكال الوعي الانساني عبر التاريخ. لهذا يؤكد كاسيرر على وجود ثلاث نظم رمزية تعبر عن ثلاث وظائف مختلفة:

- الوظيفة التعبيرية في هذا المستوى ليس هناك فرقا بين الرموز والاشياء التي ترمز اليها في الوعي البشري ، والعالم الذي تخلقه هذه الرموز هو عالم الاسطورة والدين.

- الوظيفة الحدسية التي تقوم بتمثيل عالم الحياة اليومية وإشكال الادراك المباشر المحدد لحياة الانسان المكرورة ويقوم الرمز هنا بتمثيل خواص الاشياء الثابتة حدسيا.

- الوظيفة المفهومية التي تخلق العالم الموضوعي للعلوم ،وتكون فيه الرموز تعبيرا عن نسق من العلاقات لا غير. هذا وقد كشف كاسيرر عن هذه النماذج الثلاثة للواقع التي تقابلها ثلاث نظم رمزية في مؤلفه الكبير "فلسفة الاشكال الرمزية" اما في مؤلفة «بحث في الانسان» فقد اضاف الى تلك النظم الثلاثة الفن الذي يعرض لنا معرفة بالأشكال المحضة والتاريخ الذي يوفر لنا معرفة بالأحداث الماضية. تجدر الملاحظة هنا ان المرحلة الثالثة هي المرحلة الرمزية المجردة التي تتضح فيها قدرة الانسان الكاملة على خلق الرموز المحضة ويطلق عليها مرحلة الدلالة.. يقول ارنست كاسيرر عن هذه المرحلة التي تكون حقلا مستقلا بذاته: «وما دام الانسان قد خرج من العالم المادي فانه يعيش في عالم رمزي، وما اللغة والاسطورة والفن والدين الا اجزاء من هذا العالم، فهذه هي الخطوط المتنوعة التي تحاك منها الشبكة الرمزية، اعني النسيج المعقد للتجارب الانسانية».

2- علاقة الانظمة الرمزية بما هو انساني:

قدرة الانظمة الرمزية على تحقيق تواصل انساني:

تتحدّد الأنظمة الرمزية باعتبارها وسائط بين الإنسان والعالم وبين الإنسان والآخر، وسيطا يمكن الإنسان من تحقيق التواصل وتحقيق إنسانيته التي تشترط الفعل التواصلي. ومن هذا المنطلق فإن اللغة كنظام رمزي تستخدم العلامة، وتمثل بالنسبة لغوسدورف طريقا للدخول في الواقع الإنساني، وهذا يعني أن الطفل بعد أن يقطع صمت الحياة العضوية، بفضل التحكم المتدرّج في اللغة، يتحدّد كذات ويتمكن من التواصل مع بني جنسه. وهذا يعني أن اللغة تأسس عالما رمزيا متميزا يستحضر العالم ولكن لا يشبهه، لأن الكلمات ليست الأشياء، ولذلك كانت اللغة نظاما رمزيا. والوظيفة الرمزية للغة تتمظهر في القدرة على استعمال العلامات كرموز تمكننا من تمثل شيء آخر رغم غيابه. وبالتالي فإن اللغة كنسق من العلامات ليست لها علاقة مادية بما تعنيه هذه العلامات. وهذا الاختلاف عن الواقع يعطي اللغة نوعا من الاستقلالية عما هو كائن، وتسمح بالتالي للإنسان من الارتباط بالعالم وبالارتحال عنه. وهذه الاستقلالية والتسيير الذاتي للغة جعل "غوسدورف" يعتبرها الوسيلة الجوهرية التي تمكّن الفرد من تمثل ثقافة المجموعة التي ينتمي إليها. فاللغة هي التي تمكن الإنسان من تجاوز كينونته البيولوجية. وهو ما يعني أن الوظيفة الأولى للغة هي التواصل بين الناس، فأن نتكلّم هو أن نتواصل، وفعل الكلام هو فعل تمرير المعلومات، لذلك فإن اللغة هي قبل كلّ شيء رابط اجتماعي، إذ هي منظومة اجتماعية تكون الإنسان ذاته كشبكة للتبادل والمشاركة والتواصل بما هي حوار يقتضي إفساح المجال أمام الناس للتعارف المتبادل كمقدّمة للفهم والتفاهم. لذلك يمثل الآخر طرفا أساسيا في فعل التواصل اللغوي، ففي هذا التواصل اللغوي، يحضر الآخر حتى عند غيابه، وحوار الذات مع ذاتها هو أبسط أشكال حضور هذا الآخر. وهذا يعني أن وعي الذات بذاتها يتحقّق عبر اللغة كنظام رمزي.
والاعتراف المتبادل يقتضي بدوره كلّ الأنظمة الرمزية الأخرى، فالأسطورة كقول أي كنظام دلالي له قواعده ومقاصده لا تختلف في أداء وظيفتها التعبيرية عن اللغة وعن كلّ أشكال التواصل كالدعاية والإشهار والصحافة والصورة، فهي كلها نظما دالة، خاصة وأن ما يميز مجتمعاتنا اليوم هو تنوع وكثرة الأنظمة التواصلية، فالصحف والراديو والأشرطة المرسومة كلها أشكال تعبيرية غير لسانية وتمثل الحامل الأسطوري للتواصل المعاصر. ولكن إذا كان الحوار لكي يكون كونيا لابدّ أن يبنى على معياري الحقيقة والحرية، فهل يمكن القول، في إطار التأثير الكبير للأنظمة الرمزية على الإنسان كوسائط لا غنا عنها، بأننا إزاء إكراه بنيوي للذات داخل الأنظمة الرمزية ذاتها؟ هل تتعطل قنوات التواصل بين الذوات بفعل تعدّد الأنظمة الرمزية أم أن الوعي بحدود هذه الأنظمة يمثل في حدّ ذاته سبيلا لتحرّر الذات من الإكراه البنيوي الذي تمارسه عليها الأنظمة الرمزية؟

تنسيب قدرة الأنظمة الرمزية على تحقيق تواصل إنساني:

يلاحظ أدونو وهوركايمر أن السيطرة على الطبيعة مرتبطة ارتباطا وثيقا بتحوّل النوع الإنساني، لكن هذه الحركة الأولى لسيادة الذات عبر السيطرة على الطبيعة كمشروع للحداثة جعلت من وجود الذات وسيلة للهيمنة على مجموع العالم ووسّعت من هذه الهيمنة لتشمل الإنسان أيضا. ويقرّ "أدورنو" و"هوركايرم" أن نتائج هذه السيادة تتمثل في كون النسق الثقافي الذي محوره البضاعة، أدى إلى استعباد الإنسان. وهكذا فإن علاقات الاتصال اضطربت كثيرا من فرط التقدّم التقني، ذلك أن العنف الرمزي في الحضارة صناعية دائم الحضور ويشكل بعمق كلّ أصناف الهيمنة، فما يتواصل حوله الناس اليوم في إطار غزو الوسائل التكنولوجية لكلّ فضاء إنساني هو الخطاب الكاذب الذي تتناقله وسائل الإعلام، هذا الخطاب الذي لا يؤدي إلاّ إلى اغتراب الإنسان عن مشاكله الأصيلة وقضاياه الوجودية عبر تحويل موضوع التواصل إلى بضائع يتم تقديمها بشكل يغري الناس من أجل تحقيق الربح. وهكذا يبدو أن تعدد وسائل الاتصال وتقدمها وعوض أن يساهم في تفعيل الحوار بين الناس أدى إلى عكس ذلك إلى شلّ التواصل، والعدالة الوحيدة التي تحققت في الحضارة الصناعية ليست عدالة اجتماعية ولا عدالة سياسية بل هي عدالة تساوي كلّ الناس وتماثلهم في وضعية العزلة التي أنتجتها وسائل الاتصال.
ويجب أن نلاحظ أن اللغة أيضا يمكن أن تكون خطرا عندما تكون الكلمة وسيلة للفعل في الآخر وذلك ما يكشف عنه "رولان بارت" عندما أقرّ بأن "اللغة وسيلة تشريعية اللسان قانونها"، بحيث تمارس اللغة إكراها بنيويا يصعب معه التمييز، في عملية التواصل، بين المحتوى والشكل، خاصة وأن كلّ وسيلة تقنية للتواصل لها فعل ارتدادي على الرسالة التي تمرّرها، بل يبدو حسب "ماك لوهان" أن "الرسالة الحقيقية هي الوسيط ذاته". لذلك فإن تجديد وسائل الاتصال بدءا بالكتابة إلى شبكة الأنترنت يؤثر نسقيا في الثقافة والفكر ولذلك تحاول الميديولوجيا اليوم تحليل الوظائف الاجتماعية العليا (الدين/ الفن/ السياسة/ اللغة) في علاقاتها بوسائل النقل والتنقل (وسائل الاتصال) وما تحمله من أفكار تخص مجتمعا من المجتمعات. خاصة وأنّ نمط الحياة المعاصر يتسم بالتكالب على المصالح وبتقديس التقنية ومنتجاتها في غير اكتراث بالبعد الثقافي

والروحي للوجود الإنساني. والفعل الذي تولّده هذه الوسائط على الثقافة بصورة عامة، جعل ميشال هنري يقرّ بأن الأمر لا يتعلق بانحطاط القيم الأخلاقية والدينية والثقافية تحت تأثير وسائل الإعلام التي تنشر خطابا رديئا، بل إن الأمر يتعلق بسيرورة تحطيم الإنساني، إذ نشهد تراجعا للإنساني في كل المستويات. للأنظمة الرمزية، إذن، سلطة. إنها تمارس عنفا رمزيا، يولّد حسب بورديو تبعية لا ترى، تبعية تشغل انتظارات جماعية واعتقادات اجتماعية أنتجتها ورسّختها وسائل الاتصال. وفي هذا العنف الرمزي، تتجلى السلطة الرمزية باعتبارها سلطة تكوين المعطى بمجرّد التصريح به، سلطة الفعل في العالم عبر الفعل في تمثل العالم. وتتحقّق في علاقة تنتج الاعتقاد في شرعية كلمات أو شرعية الأشخاص الذين ينطقونها وهذه العقيدة العملية هي حق الدخول الذي تفرضه بطريقة خفية كلّ الحقول الاجتماعية.

3- أزمة تواصل أم أزمة وسائط:

إذا لم تكن الأنظمة الرمزية وسائط شفافة ووفية بل إنها كوسائط تمارس سلطة، نوعا من الاكراه البنيوي على الذات يعيق التواصل ويستحيل فيها التواصل إلى علامات عبودية، علاقات متسلط بمتسلط عليه، فما هي إذا الشروط التي يجب أن تتوفر من أجل أن يكون التواصل أساس الإنساني أو على الأقل حتى تعي الذات بحدود الأنظمة الرمزية فتتعامل تعاملا نقديا مع هذه الأنظمة أملا في تحقيق تواصل حقيقي بين الناس؟
يرى هابرماس أنه لا يمكن أن نختزل العلاقات التواصلية في تبادل المعلومات، ذلك أنّ الفعل التواصلي ليس مجرّد تبادل لمعطيات بل هو تأويل لما يحدث، إنه تأسيس لقواعد العيش في كنف المجتمع، إنه مساهمة في تركيب العالم الاجتماعي المعيش. وهذا يعني أن التواصل عند هابرماس يشكل الإنساني والبحث في شروط نجاح أو فشل التواصل يمثل لحظة جوهرية في كلّ تفكير في المجتمع وفي العلاقات الاجتماعية. وصلاحية التواصل بالنسبة لهابرماس تقتضي مجموعة من الشروط:
- المصداقية: إذ تمكنني من أن أفترض حسن نية المتكلّم.
- الحقيقة: بما هي قيمة معرفية تمكنني من افتراض غاية الآخر كغاية لا نفعية.
- الحرية: الذي تمكنني من افتراض أن كل قول يقوم على الإقناع والحجة العقلية، بحيث يكون المحاور قادرا على الإقناع بحقيقة القضايا المقدمة.
- الاعتراف بتطابق الأفعال المقترحة مع المعايير السلمية.
لكي تتحقق علاقات تواصلية ايجابية من الضروري أن يكون المخاطب قادرا على التثبت من مختلف نماذج الصلاحية الأنفة الذكر، إذ يجب أن يوجد دائما افتراضا قبليا لهذه الشروط كعناصر حاضرة واقعيا، أو على الأقل افتراضيا إذ نفترض أن هناك إمكانية للمحاججة وهنالك إمكانية للقبول أو الرفض لأنه في غياب هذه الشروط لن يكون هناك فعلا تواصليا. وهابرماس يعترف أنّ كلّ المجتمعات لا تخلو اليوم من ضغط المصالح الذي يولّد العنف والغش تحت تأثير العقل الأداتي المعرفي، أي مجموع الأنشطة التي تهدف إلى تقوية سيطرة الإنسان على المحيط وتلبية الحاجيات التي يصوّرها في هذا الإطار. ذلك أن المجتمع لا يستطيع أن يستمرّ دون مستوى أدنى من النشاط الأداتي، وهي نشاطات تولّد مشاكل عندما تكون الخلفية الروائية للمحاور التواصلية، واستراتيجية هذه العقلانية الأداتية تتمثل في التعامل مع الآخر لا كمتقبل فعلي ومحاور ولكن كوسيلة للفعل. وهذا يعني أن هابرماس ينتهي إلى اعتبار الإنتاج مجرّد نشاط ضروري، بل هو أدنى مرتبة وتابع للتواصل بما هو جوهري للإنسان، ولكن العقل الأداتي ضخّم هذا النشاط الإنتاجي وسوّق له باعتباره الأساسي في الإنسان ممّا حطّ التواصل إلى أدنى مستوياته.
وسيطرة العقل الأداتي تجلت في سيطرة الصورة اليوم كنظام رمزي، فالصورة تتحدّد في معناها الأصلي باعتبارها إعادة إنتاج طبق الأصل، والفلسفة كانت تستبعد الصورة بناء على التقليد الأفلاطوني الذي يستبعد العالم الحسي ذلك أن الصورة والمفهوم يتقابلان راديكاليا فالصورة في معناها الدقيق تمثل الشكل المحسوس لشيء خاص والمفهوم هو الفكرة الكونية والعامة ولذلك ارتبطت الصورة بالعجائبي والمقدس دوما. أما الوظيفة الترفيهية للصورة فهي وظيفة حديثة، ويجب أن نلاحظ أن هذا التمييز الراديكالي بين المفهوم والصورة راجعته الفلسفة الحديثة وأصبحت الصورة تتقدّم كركيزة ضرورية مثلا لكل فكر علمي، وبهذا المعنى ترافق الصورة الفكر، وبالتالي تمثل رمزا بما أنها لا تؤخذ في ظاهرها بل تحمل على ما تشكله. ففي الذهن لا تمثل صورة ولكن إشارة إلى واقع. ومن هذا المنطلق فإن الصورة ليست انعكاسا بسيطا للواقع تتم قراءتها بشكل مباشر بل إنها عكس ذلك غير مستوعبة مباشرة إذ تفترض جهدا إدراكيا وتأويلا يجعل من الصورة بالفعل واقعا مدركا. وهذا يعني أن الصورة تؤخذ كإشارة إي كأداة تكمن وظيفتها في نقل رسالة ولذلك تعتبر الصورة نظاما رمزيا قائم الذات.
ويلاحظ رولون بارط أن ما يميز مجتمعاتنا المعاصرة هو تنوع أنظمة التواصل وكلها تمثل حوامل أسطورية للتواصل المعاصر. والجمع بين الأنظمة التواصلية يفسح بالنسبة إلى رولون بارط المجال لكشف القدرة التأثيرية للأشكال التواصلية،

إذ هي أشكال لها وظائف دالة ضمن نطاق الوضعية التي ترتبط بها، فالعلامات تجمع بين مفهوم وصورة أو بين شكل ومعنى. وكلّ هذه الوسائط تمثل حسب جون بودريار وسائل تخضع المشاهد للإكراه والقصر. فالإنسان المعاصر محكوم بنظم وعلامات تمثل بدائل على الواقع، والتراكم الهائل للصور كبضاعة للاستهلاك جعل غي ديبور يتحدث عن المجتمعات المعاصرة باعتبارها مجتمعات الفرجة، وتمثل الفرجة، عنده، رؤية كلية للحياة، وهي أساسا ترسانة من الصور المؤثرة على المشاهد، مما جعل ديبور يتحدث عما سماه بالاستبعاد المعمم الذي يمثل وجها من وجوه الاغتراب. وهذا الاغتراب له قدرة تأثيرية بالغة تستمدّ من الاساس الاقتصادي بحيث تطوّع الصورة والكلمة لتشكيل الوعي الزائف. إنه تأثير يغري الجموع صنعه مخطط الاقتصاد الليبرالي للتحكم في صفوف الناس وإبعادهم عن مشاغلهم الحقيقية عبر التشبه بسلوك المشاهير والنجوم الذين يتصدرون الفرجات الاشهارية. وبقدر ما تعتمد الفرجة أنواعا من الصور الباهرة وأشكال الترفيه المغرية، يتحول الإنسان المستهلك للسلع إلى مستهلك للأوهام، والصورة التي كانت في الأصل تبلغ الدلالة وتحدث التواصل تحوّلت إلى عنصر تأثير مفسد للتواصل الحقيقي ومعطّل للحوار بين الذوات. يتعلق الأمر إذن بقوة خاصة، بوظيفة تعطي للصورة قدرة فعلية على توليد فعل منعكس شرطي. وهذه السلطة التي للصورة جعلت ريجيس دي براي يقسّم تاريخ الحضارات إلى ثلاث عصور محكومة بنظم سلطوية متناسبة مع شكل الذي تتخذه الصورة في كلّ عصر:

- عصر الخطاب، رمزه أفلاطون، وشكل صورته هو الصنم الذي يتطلب الرهبة، والنظام السياسي الذي يقابله الثيوقراطية (حكم ديني).
- عصر الأشكال، رمزه ديكارت، وشكل صورته الفن الذي يتطلّب الحياة، والنظام السياسي الذي يقابله يسميه دي براي: الايديوقراطية (سلطة الفكر).
- عصر الشاشة رموزه "الكهنة الجدد" الذين يمثلهم المشاهير، وشكل صورته هو الصورة البصرية التي ترتبط بالمصلحة، أما النظام السياسي الذي يقابله فهو الفيديوقراطية (سلطة الصورة).

وهذا يعني أن كلّ نظام سلطة تنتج صورة هي مجال وسائطي، يشكل وعيا زائفا، ذلك أن كلّ نظام سلطة يقدّم نفسه على أنه بديهي، يقول ديبراي: "إن الصورة التي ترينا العالم هي بالذات ما يمنعنا من النظر إليه". وهكذا إذا يبدو أن أزمة الوسائط لا تتعلق بكثرتها وباختلافها وإنما بهيمنة أحدها على الأخرى فأزمة التواصل اليوم ترتبط بهذا الهجوم القوي للصورة والمكانة التي أصبحت تحتلها كوسيط أساسي، وكوسيط لا يعكس فقط إرادة التواصل في أخلاقياته الإنسانية بقدر ما يعكس إرادة المهيمن على التأثير عبر الصورة كنسخة تدعي التطابق مع الواقع. ويبدو أن تمثل العالم في الصورة قد أزاح كلّ التمثلات الأخرى فغدت الصورة هي حقيقة العالم.

الأنظمة الرمزية:

في الأنظمة الرمزية: (كاسيرارE.Cassirer)

عندما تناول ديكارت الإنسان واختزله في بعده الواعي فإنه ميز الإنسان بالطبيعة عن الحيوان. فالفرق بين الإنسان والحيوان حسب ديكارت هو فرق بالطبيعة، فالإنسان عاقل والحيوان "لا عقل له البتة" كما وضح ذلك ديكارت في رسالته إلى "الماركيز دي نيوكاستل" وهكذا فإن ديكارت يكون قد أفرد قولا خاصا بالإنسان قولا ميتافيزيقيا ينزّل الإنسان منزلة خاصة في العالم.

غير أن "كاسيرار" الذي عاش في القرن 20 يحاول أن يفهم الإنسان كجزء من الطبيعة، لذلك يتجاوز التعريفات التقليدية والكلاسيكية للإنسان عبر الإقرار بأن الفرق بين الإنسان والحيوان ليس فرقا بالطبيعة وإنما هو فرق بالدرجة فالإنسان هو حيوان أكثر تطورا من بقية الحيوانات، أكثر تطورا إلى درجة أنه يحدث نقلة نوعية تجعله يتميّز راديكاليا عن الحيوان، هذه النقلة النوعية تتمثل في الوسائط التي أنتجها ليتواصل مع العالم ومع الآخر.

وإذا كان العلم قد انتهى مع البحوث البيولوجية إلى اعتبار الحياة قائمة بذاتها بحيث يمثل كلّ كائن عضوي كيانا فريدا من نوعه فإنّ "كاسيرار" يعتبر أن العالم الإنساني تمكن من تحقيق تحوّل نوعي يفرق نهائيا الحياة الإنسانية عما سواها وهذا التحول النوعي لا يتمثل في مستوى تغير كمي يتمثل في توسع دائرة الوظيفة لدى الإنسان وإنما "اكتشاف الإنسان بمنهج جديد" يقول كاسيرار جعله قادرا على أن يكيف نفسه بحسب مقتضيات البيئة التي يعيش فيها، فالإنسان مقارنة بالحيوان لا يعيش فقط في واقع أوسع من حيث أبعاده وإنما أنتج الإنسان لذاته واقعا جديدا خاصا به، واقعا يقوم على الوساطة، وساطة الأنظمة الرمزية، و ما يميز الإنسان عن الحيوان هو إذن، حسب "كاسيرار"، قدرة الإنسان على الترميز أي أن يتواصل بواسطة هذا الجهاز الرمزي الذي ينتج دلالات يتشكل بواسطتها معنى العالم، فالإنسان يتميز عن بقية الكائنات لأنه كائن بيوثقافي.

لذلك ينقد "كاسيرار" رومانسية "روسو" الذي اعتبر تحول الإنسان نحو اكتساب خصائص جديدة غير طبيعية فيه علامة فساد لإنسانية الإنسان. ذلك أن ما هو إنساني في الإنسان حسب "روسو" هو الطبيعي وكلّ إضافة غير طبيعية في الإنسان لا تؤدي إلا إلى فساده وتمثل انحطاطا بالنسبة للنوع الإنساني. و "رومنسية" "روسو" جعلته يقرّ في أصل التفاوت بأن إنسان الطبيعة أفضل حالا من إنسان الإنسان مما جعله لا يتوانى على الإقرار في "العقد الاجتماعي": «الإنسان خيّر بالطبيعة ولكن المجتمع هو الذي أفسده». ضد هذه «الرومانسية الحالمة» يقر "كاسيرار" بأن الأنظمة الرمزية تميز الإنسان باعتبارها نشاطا أصيلا لا يمكن أن يرتبط بشيء آخر غير العقل البشري وقدرته على التكيف بل أكثر من ذلك لا يمكن أن نتحدّث عن واقع إنساني قبل هذه النظم الرمزية، ذلك أنها لا تمثل انعكاسا لواقع موجود بصفة مستقلة عنها بل إن الواقع لا يصبح معقولا إلا بفضل الأنظمة الرمزية فهي شرط تعقل الواقع تماما مثلما أن المفاهيم القبلية عند "كانط" تمثل شرط إمكان التجربة ذاتها.

وهذا يعني أن كلّ الوظائف الروحية لدى الإنسان تشارك المعرفة في الخاصية الأساسية من جهة كونها مسكونة بقوة مشكلة في الأصل، قوة لا تكتفي بمجرّد إعادة الإنتاج فتشكيل الإنسان للعالم يكون بواسطة الانظمة الرمزية. والأنظمة الرمزية بعيدا عن أن تعبر بطريقة سلبية على الحضور المحض للظواهر، فإنها توجد فيها فضيلة الاستقلالية التي للطاقة الروحية كقيمة خاصة للمثالية، وهذا يصدق على الفن تماما كما يصدق على المعرفة، يصدق على الفكر الأسطوري تماما كما يصدق على الدين.

فعالم الصورة الذي تتواجد فيه كل واحدة من هذه الوظائف ليس مجرّد انعكاس لمعطى خبري بل هو على العكس من ذلك مولّد من قبل الوظيفة الرمزية المناسبة بحسب مبدأ أصيل فكلّ الوظائف الروحية تنتج بهذه الكيفية تشكلاتها الرمزية التي وإن كانت مختلفة تماما عن رموز الذهن فإنها لا تختلف عنها من حيث قيمة مصدرها الروحي، إذ لا يمكن اختزال ولا واحدة من هذه التشكلات في الأخرى فكلّ واحدة تحيل إلى زاوية نظر روحية معينة، وكلّ واحدة تمثّل من هذه النظرة مظهرا خاصا للواقع. فلا يجب أن نرى في الأنظمة الرمزية طرقا مختلفة يتمظهر من خلالها الواقع بل يجب أن نرى في الأنظمة الرمزية طرقا مختلفة يتمظهر من خلالها الواقع في ذاته للعقل، ولكن هي أيضا طرقا مختلفة يتبعها العقل للتموضع في سيرورته الخاصة أي الطرق التي يتبعها العقل في تمظهره لذاته.

وسواء أخذنا الفن أو اللغة أو الأسطورة أو المعرفة فإنها تؤدي كلها مباشرة إلى ولادة مشكل كلّ مختلف، انتاجات الثقافة (اللغة، المعرفة...) تتماثل رغم اختلافاتها الداخلية في إشكالية عامة وتتقدم كمحاولات لتحويل العالم السلبي للتمثل البسيط أين يبدو الذهن منطلقا في عالم تعبيراته الخاصة. والوظيفة السميولوجية التي تتمظهر في النظم الرمزية تتقدم تحت

مظهر موجّه لإنتاج أشياء متمثلة وهذا النشاط يسميه "كاسيرار" التموضع: L'objectivation. فالأنظمة الرمزية هي إذن سيرورات ديناميكية للترميز لا تمثل انعكاسا للواقع الخارجي بل إنها تجعل تمثل الواقع الخارجي ممكنا.

أ- اللغة والتواصل

يمكن أن ننظر الى مفهوم اللسان من زاويتين إما من جهة الاستعمال الفردي ووقتها نكون ازاء الكلام. وإما من جهة كونه " : نظام من العلامات والرموز" كما ورد في المعجم التقني والفلسفي لا لاند وهو تقريبا نفس التعريف الذي يقدمه "دي سوسير" إذ يعتبر كغيره من الألسنيين أن اللغة مؤسسة اجتماعية واصطلاحية لها وظيفة تواصلية وهذا الموقف العلمي يتقاطع في أكثر من موقف مع التصورات الفلسفية التي اتخذت من اللغة موضوع مساءلة ولعل المحاورات الافلاطونية تجسد بدقة أن مسألة اللغة هي من بين المسائل المعضلة والتي لا تدفع الاحراجات وإنما تعمقها، وفي هذا الإطار سنحاول مراودة بعض الأسئلة التي اقترنت باللغة على اعتبار أن الهدف الأساسي الذي كان يطمح إليه الإنسان وهو يتهيأ من الخروج من عالم الحيوان المثقل بالإشارات والأصوات المبهمة، هو وضع أسس تواصل يعبر بها عن قدرته الإبداعية فتشكلت الأصوات وتم بناء العلامات وفق صيغ اعتباطية اقترنت أساسا بالاتفاق الذي يفسر اختلاف الألسن رغم كونها تعمل بنفس الآلية المتمثلة في التمفصل المزدوج بما يحمله من قدرة على التحليل والتفكيك والتركيب والربط وهو أمر يجعل اللغة الإنسانية نسيجة وحدها إذ الطريقة التي وفقها نتكلم تعبر عن مبدأ اقتصاد في اللغة غريب إذ الجهاز الصوتي مكون من عدد صغير من الأصوات لكن هذه الأصوات إذا ما ركبت و حللت نتحصل على عدد لا متناهي من العلامات والعلامات بدورها خاضعة لمجرى الخطاب وتحولاته (مارتينيه).
إن انتظارات الإنسان وهو يبني صرح اللغة في سحيق أزمنة الماضي وآماله ليشكل اللغة كرؤية للعالم يمكن أن تفهم في إطار جدلية الذات والآخر لحظة اكتساب اللغة بما هي نتاج تواصل وشرط إمكان الوجود الإنساني فعلا. فتعلم اللغة هو في حد ذاته مدخل أساسي إلى عالم الآخرين وممر للانتساب إلى مملكة الإنسان، فأنسنة الإنسان ليست نتاج تطور طبيعي من خلال تحقيق الاستعدادات البيولوجية، بل هي عملية تظل رهينة الاشتراطات الاجتماعية التي تعين مميزاته النوعية وتنقل له خبرات الجماعة التي راكمتها عبر تاريخها من خلال رموز اللغة بما هي خزان كل ذلك فاللغة هي شرط إمكان أنسنة الإنسان وفي غيابها يصير الإنسان "وحشا خلو من المعنى " وفق عبارة روزنتال.
واللغة بما هي نتاج تواصل تكون علامة على أن الإنسان مجعول للتواصل بصورة قبلية فالعلامات اللغوية بما هي شكل تعبيري إلى جوار الأشكال التعبيرية الأخرى تكشف عن وجودنا للآخرين بلغة" ج بول سارتر" وهو ما يبرز وحدة الإنسان واللغة ،إن وجود اللغة في حد ذاته يشير إلى أن هناك من يشاركني في هذه الرموز بحيث يكون قادرا على تفكيكها وفهم مضامينها فالعلامات اللغوية لا يمكن أن تكون من إبداعي الفردي، إذ هي مؤسسة تتعالى علي لتشمل غيري فهي ما يوحد بيننا ويمكننا من التفاهم وإدراك مواضيع اختلافنا وتمايزنا وتقاربنا، كل ذلك لا يمكن أن يتم إن لم يوجد حد أدنى يؤسس عالما مشتركا هو عالم الإنسان ألم يصرخ سقراط حين أزعجه صمت الآخر: " تكلم حتى أراك " ثم ألم يردد ديكارت في لحظة لاحقة، " اللغة رداء الفكر" ليعلن من ثمة أن اللغة هي الضامن الذي يخرج الإنسان من حيز الحيوانية إلى حيز الإنسان ذلك أن التفكير هو شكل من أشكال اللغة الصامتة كما بينت الدراسات اللسانية وبعض التأملات الفلسفية المعاصرة (مرلوبوتي/ لوفافر) فالألسني المعاصر "بنفينيست" اعتبر أن اللغة هي شرط اكتساب المقولات المنطقية التي بها يتم تنظيم الواقع وإدراكه وهي فضاء ترتيب الأفكار واستحضارها وتوليدها يقول ميرلوبنتي في ظاهرية الإدراك" : الكلام لا يترجم فكرا وإنما يحققه" بلغة أخرى اللغة لا تترجم لنا خصائص الإنسان فحسب وإنما تسهم في تحققه و تمثل عنصرا لا غنا عنه لتشكيل ماهيته بما هو كائن الحرية والإرادة والوعي .
تلك هي إذن بعض الآمال/ أو لنقل تلك هي انتظارات الإنسان من وراء اللغة كتعبيرة ثقافية صاغها متطلعا لعالم مفعم بالغايات لكن السؤال العالق بقلق الإحراج والمفارقة يتعلق بما أسماه نيتشه بالمآل أي بما انتهت إليه اللغة لحظة طلاقها الغايات ومعانقتها لعالم الوسائل ألم يكتب ليقول "الإنسان صانع اللغة ولكنه أول ضحاياها". فإذا ما كانت اللغة لحظة تجلي المكبوت والمهمش واللامعقول كما تمثلها ميشال فوكو، وإذا ما كانت اللغة لا تقول ما تقول حين تقول، فإننا مع برغسون نكتشف حدودها وقصورها، إذ كثيرا ما تقف الألفاظ حجابا بين الإنسان وذاته وبين الإنسان والعالم وهو ما يؤكد عدم التجانس بين اللغة وحياة الذات .
وهذه القطيعة تبدو في الواقع قطيعة مزدوجة فهي قطيعة بين الأنا وعالمه الداخلي وبين الأنا والآخر ومردها عدم قابلية ترجمة التجربة الذاتية إلى ألفاظ بحيث يمكن تحويلها إلى موضوع تواصل، فالإنسان يعيش دوما إحباطا غير قابلا للرد فهو يرغب في التواصل لكنه لا يستطيع ذلك.
ويمكن بلورة هاتين القطيعتين من خلال أطروحات كل من " هنري برغسون" وغاستون برجي.

فالأول: يبين لنا أن عالم الذات هو ديمومة متجددة لا يمكن إرجاعها فهي ليست حالات نفسية متعاقبة ومتكررة بل هي عالم الكيف غير المتجانس والمتنوع دائما لذلك تصبح مقولة الزمن لا غية لان الزمن يقتضي فهم الأشياء وربما ذلك ما يفسر لما يعرف "برغسون" اللغة بما هي اختزالية تشتيتية يتم بناءها على نحو تعاقبي لذلك فهي تشوه سيلان المشاعر والانفعالات وتفسد تجددها الدائم فاللفظ لا يبقى من الشعور إلا خصائصه العامة إذ يفرغه من بعد الشخصي ويوهمنا بثباته ويقدم المشاعر على إنها مكرورة ومتعاقبة فتحجب عن الذات حقيقة مشاعرها وتخدعها وتجعلها أمام ظل كينونتها فكي يترجم عالم الذات إلى ألفاظ ينبغي أن يتحول إلى عالم جامد، إن الألفاظ التي بها نتواصل تذوب الأنا في قوالب النحن فيغيب الأنا الشخصي في ثنايا الأنا الغير شخصي يكتب " برغسون " في كتابه "محاولة حول معطيات الوعي المباشر: ها نحن أمام ظل لأنفسنا إذ نتوهم أننا حللنا شعورنا ولكننا استبدلناه في الواقع بحالات جامدة يمكن ترجمتها الى كلمات".

أما " برجي" فإنه يؤكد إن ما تحياه الذات من انفعالات ومشاعر وحالات مختلفة هو من الفرادة بحيث لا يمكن فتحه للآخرين إلا على وجه الإيماء والإشارة، فالإنسان ج مكره على أن يحيا في عزلة لا سبيل لاختراقها عبر تشريك الآخر فيها، فاللغة وظيفيا تهدف إلى التواصل وكشف حجب الذوات والعالم، لكن التواصل يهدف دوما إلى نقل ما لا يمكن نقله، إذا التجربة الذاتية لا يمكن أن يدركها الآخر في فرادتها، فحالات مثل الألم أو اللذة لا يمكن للآخر أن يستشعرها في أدق تفاصيلها ، وتتجلى هذه القطيعة بوضوح في الموت فوفاة صديق تبرز غربتي بالنسبة إليه فانا احضر جنازته كغريب ومهما كان فان الحزن يظل تجربتي ويبقى الموت بالنسبة لي تجربة مجهولة فنحن نموت كما نولد بمفردنا، ويلخص "برجي " أطروحته فيقول ": لا يقدر الآخرون على اختراق وعي كما أنني لا اقدر على فتحه لهم حتى لما أريد ذلك" ولقد استنتج نيتشة من خلال النبش وراء أكوام الفكر أن أوهاما عديدة قد سيطرت على الإنسان وينتهي إلى كون اللغة أداة خداع ووسيلة للمراوغة نتيجة كونها مبنية على أقنعة الاستعارات الميتة ورياء الكنيات الم يقل ":كل لفظ هو حكم مسبق وفي ذلك يكمن خطر اللغة على الفكر."

وفي لحظة معاصرة يدعونا ميشال فوكو إلى العمل جديا على تهشيم بعض الكلمات لاستجلاء المعنى الأخر الذي تخفيه والى جواره "رولان بات" كتب يقول: "إن اللغة فاشية فان نخطب هو أن نخضع" مما يعني أن اللغة لا تحقق التواصل إلا على جهة الزيف والمغالطة لذلك نفهم أن ما تخفيه اللغة أحيانا يقوله الجسد ولعلى ذلك ما تفطن إليه هنري لوفيفر لحظة مساءلته لعلاقة اللغة بالواقع إذ يقول:" ما قبل اللغة وما بعد اللغة يوجد الصمت، إن في الكلمات ليل عميق المعاني ليل شفاف يظهر أيضا في العيون والنظرات ينتظر الكلام ".

فاللغة لا تسمح لنا بالقول أحيانا وتجبرنا على القول بغير علاماتها وأصواتها وتجاربنا الفردية تؤكد كثيرا إننا نحتاج للكلمات فلا تأتي أحيانا.

ب ـ الأسطورة والدين:

الأسطورة عند غاروديR.Garaudy

يتنزل تصوّر "غارودي" للأسطورة ضمن موقفه العام القائل بان " التربية هي الفعل الخالق للإنسان". ومن هذا المنطلق تكون الأسطورة فعلا مؤسسا للإنسانية، إذ هي أحد مكونات الفعل الذي يشكل العالم، ذلك أن الأسطورة عند "غارودي "هي لغة التعالي، وغارودي لا ينظر إلى التعالي من جهة كونه خارجية أو قوة، فليس هو تعالي فوقي لرب ولا هو تعالي تحتي لمعطى جاهز، وهو ما يعني أن الأسطورة ليست مجرد مشاركة في العالم وإنما هي فعل خلق بما هي لحظة عمل. ذلك أن "غارودي" يقر أن الإنسان يبدأ مع العمل، فـ"غارودي" على خطى ماركس، يجذر الأسطورة في الفعل، إذ هي لحظة عمل يميز الإنسان.

وبذلك يخالف "فرويد" الذي لا يرى في الأسطورة إلا ترجمة للرغبة وإن كانت مصعدة. فبالنسبة لغارودي هناك اختلاف جوهري بين الأسطورة كفعل والرغبة، لأن الرغبة تواصل الطبيعة من حيث هي طبيعة في الإنسان في حين أن العمل يتعالى على الطبيعة. واعتبار العمل القالب الأم للأسطورة كما هو القالب الأم لكل ثقافة في مقابل الطبيعة، يجعل "غارودي" يميز بين الرمز الحُلُمِي والرمز الأسطوري، فالرمز الحُلُمِي هو تعبير وترجمة عن الرغبة في حين أن الرمز الأسطوري هو لحظة خلق متواصل للإنسان من قبل الإنسان.

وإذا كانت الأسطورة هي هذه اللحظة من العمل التي يتقرر فيها ظهور الإنسان فإننا لا نستطيع أن ننعت بالأسطورة ما هو مجرّد أثر باق من الماضي، ما هو مجرّد عقل بائس ومتجاوز للأمثولة والخرافة المرضية، كما لا نستطيع أن ننعت بالأسطورة مجرّد إعادة إنتاج أو مجرّد المحافظة على الحاضر بالطريقة التي تجعل منها معيارا للسلوك، فهذه النماذج الاجتماعية المضاعفة بالدعاية والإشهار هي وهم و اغتراب، لأنها لا تدفع التاريخ بل على العكس من ذلك توقفه بأن تعطي صورة للرغبة و تجعل الإنسان يدور في حلقة مفرغة هي حلقة الغريزة، ذلك هو حال المتغيرات المختلفة لهذه الإشكال من الخرافات المرضية المتعدّدة بداية من الدعاية للعرق والعنصرية كما تجلت في سياسة هتلر أو للجنسانة كوسيلة إشهار أو حتى هذا الإرهاص المنحط للبطل الأسطوري الذي يمثله المعبود بحيث يقدّم للناشئة وهما معوضا لحياة مغتربة، لحياة

بتفويض : فبفضل انتفاخ الأسطورة تتحول مثلا المغنية "مادونا" كمعبود إلى "افروديت" آلهة الخصب عند اليونان. وهذا يعني انّه حسب "غارودي" هناك أساطير ينتجها الإنسان اليوم لا تصلح لشيء في حين أن الأسطورة توجّهنا نحو مركز الخلق في الإنسان وتفتح له آفاقا جديدة وتساعده على تخطي حدوده، ولذلك فإن "غارودي" لا يطلق اسم الأسطورة إلا على الحكاية الرمزية التي تذكر الإنسان بحقيقته ككائن خالق أي ككائن يتحدد أولا بالمستقبل الذي يخترعه لا بماضي النوع الذي يدفعه فقط بالغريزة والرغبة. ومثل هذه الأساطير ليست بالضرورة من إنتاج العقلية البدائية فهذه الأساطير تتضمن تجاوزا مزدوجا للمعنى المباشر، فهي تجاوز للطبيعة الخارجية وتجاوز لطبيعتنا الخاصة' إنها عودة للأساسي، للإنساني الذي ينهض ويستطيع أن يقول "لا" لما هو معطى كواقع. فالأساطير الكبرى تعبر عن طفولة الإنسان الذي يرفض تحديد الواقع بضرورة النظام الموجود في الطبيعة أو في المجتمع فقط، إذ هي ما يتجاوز بعد التنظيم العقلي للعالم، فسواء تعلق الأمر بـ "برومثيوس" Promethée أو بـ "انتيقون" Antigone... كل هؤلاء الأبطال يجابهون المستقبل ويتحركون فيما بعد الراهن الممكن، ففي كل أسطورة شعائرية أو دينية يستعيد الإنسان تعاليه الخاص بالنسبة إلى كل نظام معطى وذلك انطلاقا من العمل كبعد نوعي إنساني فالمستقبل هو خميرة الحاضر. وهذا يعني أن ما يميز الأسطورة كانفتاح على التعالي ليس خروجا عن الزمن بفعل تأبدها ولكن تحكمها في الزمن، فالزمن الأول للأسطورة يمكن الإنسان من أن يعيش من جديد صباح العالم، لحظة الخلق، إذ يمكن الإنسان من ألا يرى في ذاته مجرد جزء من الكون وسجين قوانين هذا الكون ولكن يجعله يرى ذاته كقادر على التعالي على الكون ومن التدخل فيه كخالق. فبرومثيوس وانتيقون، تماما مثل أنبياء بني إسرائيل والقصص الإنجيلية والقرآنية يقولون لنا أن انطلاقة جديدة ممكنة، أن الإنسان يستطيع أن يبدأ حياته من جديد ويغير العالم. وهذا يعني أن التعالي ليس فقط صفة الله بل هو أيضا بعد من أبعاد الإنسان، والأسطورة هي ما يذكر الإنسان بهذا التعالي، هي ما يذكر الإنسان بممارسة قدرة المبادرة التاريخية، ذلك أن معنى التاريخ ولد مع أول إنسان، ولد مع أول عمل ومع أول مشروع، وهذا المعنى يُثرى بكل مشاريع الناس ويبقى دائما خلقا والمهمة التي يجب القيام بها.

الأسطورة إذن ليست عند "غارودي" وسيلة للخروج من التاريخ بل على عكس ذلك هي تذكير بما هو نوعيا تاريخ في التاريخ، تذكير بفعل المبادرة الإنسانية. والبطل الأسطوري هو الذي يعي بمشكل يعترض الإنسان في وضعية تاريخية، وهو من يكتشف معناه الإنساني المتجاوز لهذه الوضعية وما نصر البطل أو فشله إلا علامة توقظنا على قدرتنا على حل مشاكل زماننا.

وهذا يعني أن العمل بالنسبة لـ "غارودي" له دور مؤسس في تكون الأسطورة، إذ هي لحظة من لحظات العمل، ولا يمكن بالتالي اعتبارها لحظة من الماضي تميز عقلية بدائية خرافية كما لا يمكن أن ننظر إليها مثلما نظر إليها فرويد عندما اقر في "الطوطم والمحرّم" Totem et Tabou بان الميثولوجيا تمثل بالنسبة للمجموعة ما يمثله الحلم بالنسبة للفرد، فالحلم ليس إلا ترجمة لواقع سابق في الوجود في حين أن الأسطورة عند غارودي هي تذكير الإنسان بضرورة تجاوز حدوده " إذ أنها بيداغوجيا العظمة". وفي هذا الإقرار يسير غارودي على خطى كسيرار عندما اعتبر أن الأنظمة الرمزية هي ما يشكل الإنساني، ذلك أن النشاط الحيواني هو تواصل بسيط للرغبة وحاجة النوع في حين أن ما يميز العمل الإنساني الذي تشكل الأسطورة لحظة من لحظاته هو انبجاس مشروع، خلق نموذج يكون قانونا للفعل وهو ما يمثل خصوصية الرمز الأسطوري على الرمز الحُلْمِي. وبالتالي فإن الواقع ليس فقط طبيعة معطاة بحتميتها الخاصة، إنه أيضا طبيعة ثانية يخلقها الإنسان بواسطة التقنية والفن، لذلك فهو أيضا كل ما لا يوجد بعد إذ هو أفق الممكن دائم الحركة. ومن هذا المنطلق لا يمكن أن تفهم الأسطورة فقط كعلاقة مع العالم والوجود ولكن أيضا كنداء يجب القيام به، يقول غارودي "فالأسطورة مشروع أي طريقة في التملص من المعطى والتعالي عليه". وبهذا المعنى تمثل الأسطورة شهادة للحضور الفاعل والخلاق للإنسان لذلك تمثل الفعل الخلاق المنظور له من الداخل انطلاقا من القصد الذي يسكنه، إذ تتموضع الأسطورة مع غارودي في مستوى المعرفة الشعائرية والقرار المسؤول والحر للإنسان لذلك يقر غارودي بان الأسطورة والعلم يتشابهان في الوظيفة مع فارق يتمثل في كون الأسطورة لا تدعونا لان نكون فقط صانعي أشياء أو حاسبي علاقات ولكن أيضا واهبي المعنى وخالقي المستقبل بما أنها تقتضي التنصّل عن العالم وبالتالي تجاوز الوجود في المعنى وفي الخلق. ورغم أن الأسطورة تتحدد باعتبارها لغة التعالي فإنها ليست سلبا للعقل بل هي تجاوز جدلي في عقل واع بضرورة تعاليه على ذاته، خاصة وأن العلم ذاته يفسر المرئي باللامرئي، و"هنري فالون" H. Wallon يذكرنا بأن "تفسير المرئي باللامرئي لدى البدائي ليس ضربا من الضلال الذي يبعده عن الواقع".

ما الدين؟:

إن كلمة «رولجيون «الفرنسية تتضمن معنى الارتباط بالألوهية الذي يعنيه أحد أصولها اللاتينية» روليقاري" وكذلك معنى الاحترام الذي يتضمنه أصلها الآخر" روليقيري .لذلك يرتبط الدين بالاعتقاد في وجود قوة متعالية تقتضي الاحترام والطاعة .إذ يرتبط الدين بثنائية المقدس والمدنس، يقول ميرسي إلياد:"إن كل التحديدات المعطاة إلى حدّ الآن للظاهرة الدّينية، تحتوي على قاسم مشترك: فكل تحديد يقرّ تناقضا بطريقته، بين المقدس والحياة الدينية والمدنس والحياة الدنيوية"، فبالنسبة إليه تفترض التجربة الدينية دائما الاعتقاد بكون شيء ما يأتي من العالم الآخر، وبالتالي مخالف للتجربة المعتادة التي تميز المدنس ويتمظهر.
وهذا الشيء المخالف تماما هو المقدس الذي يشارك ضرورة في التعالي، لذلك يمكن أن نحدد المقدس باعتباره واقعا مطلقا يتجاوز الواقع الإنساني والأرضي. فالمتدين يتوجه إذن إلى العالم اللاإنساني للقيم المتعالية، وهو ما يتضمن قطيعة مع العالم الأرضي. وإذا كان المقدس هو ما يأتي من العالم الآخر فإن ما فيه وما به يتمظهر هو المدنس. وهذا يعني أنه بالنسبة إلى المؤمن، لا يكون للمدنّس من معنى إلاّ في المستوى الذي يشير فيه إلى المقدس، وبالتالي فإن سيرورة التقديس تقتضي فصل ما يعبّر عن المقدس على محيطه الدنيوي. ذلك أن كلمة» مدنس «الفرنسية أصلها لاتيني «بروفانون» وتتكون من كلمتين «برو» وتعني أمام و«فانوم» وتعني المعبد، فكلمة مدنس الفرنسية تعني إذن، أمام المعبد، فالمدنس يعني اشتقاقا كل ما يوجد خارج المكان المخصص للمقدّس. وهذا يعني أن المقدس والمدنس هما حدّين لا معنى لهما إلاّ بالنسبة إلى بعضهما، إذ أن المقدس هو خاصية لا تمتلكها الأشياء من جهة كونها أشياء، ولكن هو خاصية تضفيها عليها عناية ملغزة، فهو خاصية بعض الأشياء (كأدوات العبادة: السجاد، عصا الراهب...)، وبعض الناس (الملك، الراهب..)، وبعض الأمكنة (المعبد، المسجد...). وكخاصية تنتجها العناية الإلهية يمثل المقدس، بالنسبة إلى المتدين، قوة غامضة إذ هو هرّاب بحيث أن المؤمن لا يضمن تدخّله لفائدته كلما دعاه، فهو مصدر كلّ فعالية، وهو قوة خطرة إذ هو فتّاك لا يجوز انتهاك حرماته، لذلك يعيش المؤمن مشاعر متناقضة في الحسّ الديني، فمشاعره تجمع بين الثقة والرعب تجاه المقدس كما حلّل ذلك روجي كايوا.

قيمة الدين:

يرى لوكراس أن الدين هو نتيجة الجهل بالأسباب الحقيقية المحرّكة لقوى الطبيعة. فالجهل ينتج خوف الإنسان من الطبيعة وقواها الغامضة، وعن هذا الخوف تنتج سيرورة التقديس وتأليه قوى الطبيعة، فيرى فيما هو نافع له تعبيرا عن رضها، وفيما هو ضار له تعبيرا عن غضبها، فيقيم المعابد والشعائر والطقوس تقرّبا إليها. ولكن الإنسان شقي بهذا الاعتقاد الذي لا يزيد إلاّ في جهله وفي بقائه عرضة للأخطار. ومن هذا المنطلق يدعو لوكراس للتخلّص من هذا الجهل عبر البحث عن تفسير عقلاني ممكن لما يحدث في الطبيعة، تلك هي التقوى الحق عنده: «ليست التقوى في أن يغمر الإنسان المعابد بدماء الحيوانات أو بأن يسترسل في التمنّيات، بل هي بالأحرى إمكانية النظر إلى كلّ شيء بفكر لا يرقى إليه أي اضطراب».
عكس لوكراس، يرى باسكال أن تناهي الإنسان وصغره في الطبيعة يمثل مصدر شقائه، وأن اعتقاده في الإله يمكّنه من تجاوز هذا القلق، خاصة وأن الإنسان لن يخسر شيئا، فإذا كان الله موجودا فعلا فإنه سيجازيه خيرا في الآخرة ويقيه شرّ عقابه، وإذا لم يكن موجودا فإن العبادة ستحرّره من القلق على الأقل، وهذا كافي بالنسبة لباسكال للانخراط في الرؤية الدينية التي تبدو في الحالتين نافعة وذات قيمة بالنسبة للإنسان.
أما فيورباخ فيرى أن الدين يعبّر عن اغتراب الإنسان، فالإله ليس إلاّ ماهية الإنسان المغتربة عن ذاتها. ذلك أن الإنسان يسقط من ذاته صفات على الإله، وكلّما أثرى الإله إلاّ وتفقّر الإنسان، لذلك لا بدّ من قلب الدين لاستعادة الماهية الإنسانية المغتربة.
في حين أن النقد الماركسي للدين يجد جذوره في موقف فيورباخ. ذلك أن ماركس يؤكّد على نقائص نقد أستاذه للدين باعتباره نقدا مجرّدا، ويسعى إلى ربط الظاهرة الدينية بالواقع التاريخي الملموس. فالدين هو واقعة تاريخية، تمثل الظروف الاجتماعية والاقتصادية شرط وجودها. ذلك أن ماركس يسمّي بنية تحتيّة البنية الاقتصادية لمجتمع ما، ويسمّي بنية فوقيّة المؤسسات السياسية والإيديولوجية (دين، فن، أخلاق، فلسفة...) التي تحدّد أشكال الوعي وتنمذجها. والدين هو وعي زائف تكرّسه الطبقة المهيمنة اقتصاديا للحفاظ على مصالحها وهيمنتها، فهو مخدر «أفيون» يجب التخلّص منه عبر نشر وعي الفلسفة الثورية.

المقاربة السوسيولوجية للدين:

يحلّل دوركاهيم الدين تحليلا وظيفيا. فالدين هو ظاهرة اجتماعية تفسّر بوظيفتها الاجتماعية المتمثلة في خلق الوحدة والتماسك الاجتماعي. ومن هذا المنطلق تمثل الشعائر والاحتفالات الدينية مناسبة يجدد فيها الفرد إحساسه بالانتماء إلى المجموعة، وبذلك تتماهى هذه الشعائر في مستوى الطبيعة والموضوع والأساليب والنتائج مع مختلف الأعياد والاحتفالات الوطنية والقومية. لذلك يرى دوركاهيم أنّ المقدس ليس بالضرورة قوة متعالية فالدين هو إنتاج اجتماعي. والفتور الأخلاقي الظاهر في المجتمعات الغربية يؤكّد ذلك. ذلك أن المقدسات القديمة، مقدسات المسيحية، هرمت وأصبحت عاجزة على القيام بوظيفتها التوحيدية أمام التغيرات الاجتماعية بعد الثورة الصناعية، لذلك يرى دوركاهيم أن هذه المجتمعات مطالبة بإنتاج مقدسات جديدة تحلّ محلّها، ونظّر للعلمانية والنظام كمقدسات يمكن أن تأخذ مكان الأناجيل القديمة.

المقاربة السيكولوجية للدين:

يرى فرويد أن الدين وهم فاعل. وهم ناتج عن حاجة الإنسان للحماية وحنينه إلى الأب الحامي. فالله ليس إلاّ تصعيد لرغبة الحماية والحاجة إلى الحنان في صورة فكرة. لذلك يرى فرويد في «مستقبل وهم» أن الدين عصاب جماعي والإنسان مدعو للشفاء من هذا العصاب حتى يتخلّص من صبيانيته ويصبح راشدا.

يقول آلان: "ليس الفن والدين شيئين اثنين بل هما الوجه والقفا لنسج واحد لا غير." تجدر الملاحظة أولا الى ضرورة التمييز بين الدين كرؤية للعالم و بين الأشكال التاريخية التي اتخذتها هذه الظاهرة، والملاحظة الثانية أن ليس ثمة تفسير واحد للدين وبالتالي ليس هناك موقف يجمع بين المحاولات الرامية الى تفسيره يشير هذا المفهوم وفق التحديد المعجمي الى معنى المؤسسة التي تمارس سلطتها على مجموعة من الأفراد يجمع بينهم القيام بطقوس منتظمة والإيمان بقيم مطلقة ويتميز الدين بكونه منظومة من الأحاسيس والأعمال التي تتخذ من قوة ما فوق بشرية موضوعا لها، أما في المعنى الانثروبولوجي فان الدين لدى الأقوام البدائية هو الاعتقاد بعالم الأرواح أو هو استرضاء القوى المتعالية والتي يعتقد أنها تحدد مجرى الطبيعة وتوجه حياة البشر وهو عند الاغريق والرومان المقدس أو المحرم الذي لا يجوز مسه أو مخالفته إنه السري والخطير والرهيب والخفي، الم يقل ميرلوبنتي: " الدين حق ولكن بحقيقة لا يعرفها هو نفسه "وليس بعيدا عن "ميرلوبنتي" يبين فرويد أن الأفكار الدينية تنبع من الحاجة نفسها التي تنبع منها سائر انجازات الحضارة متمثلة في ضرورة الدفاع عن النفس ضد تفوق الطبيعة الساحق فالإنسان كان مطالب بأن يضع حدا لحيرته وضياعه وضائقته أمام قوى الطبيعة المخيفة الأمر الذي يتيح له أن يقيم علاقة معها وأن يؤثر فيها في خاتمة المطاف. فحقيقة الدين وآليات اشتغاله من زاوية التحليل النفسي تنزله تنزيلا نفسيا نظرا لكونه نتاج لحاجة الإنسان للحماية والشعور بالأمن ذلك إن الإحساس المرعب بالقلق أيقض الحاجة إلى الحماية وهي حاجة لباها في البداية الأب ولحظة قتل الأب خلق الإنسان أبا أعظم أشد بأسا هو الإله إن المساءلة الفرودية للدين عبرت عن علاقة انسلاب واغتراب جارية في فضاء المخيال ورامية بالأمر إلى حدود العصاب أو المرض أو الوهم بحسب التسميات الفرودية المختلفة ذلك أن السكن والإقامة في خيمة الإلهي هو تغريب للإنسان ودفع به إلى حياة الزيف والوهم فالأوهام الدينية تتجذر في قرارة الذات وتضرب بجذورها في البدايات الأولى للتاريخ الإنساني ويعتبر فرويد أن تحطيم هذه الأوثان هي مستحيلة فقد كتب يقول في رسالة مارس 1923" لرومان رولان" "لقد قضيت جزءا هاما من حياتي مشغولا بتحطيم أوهامي الذاتية وتلك العائدة للإنسانية أيضا".

هكذا يبدو فرويد وكأنه يحمل قلق الإنسان والتاريخ فوق ظهره. فإذا كان الدين يحقق للفرد والجماعة انسجاما مع الكون ومقدرة ولو زائفة بحسب التحليل الفرويدي على مواجهة الحياة خاصة وأنه يصرح في كتابه "مستقبل وهم" بجسامة تجربة الوجود للفرد أو الإنسانية فهل يصبح الإنسان سويا إذا نزعنا عنه بعده الأسطوري والديني؟

إن القيمة النفعية للدين من وجهة نظر نفسية تبدو ذات أهمية بالغة ومن هنا تتجلى جدوى الاعتقادات الدينية بقطع النظر عن صدقها أو زيفها. برغم كل هذه الأسئلة المنقوصة وما يقابلها من أجوبة مبتورة وظرفية فإنها لا ترقى إلى ما يطمح إليه فرويد من إعادة تشكيل للإنسان الحر.

هكذا اندفعت الإنسانية إلى الدين إما خوفا أو انتظارا للعون أو حماية أو تأليها للإنسان فالدين يظهر عند فيورباخ محورا أساسيا يتمثل صلب كتاباته جميعها ألم ينبهنا قائلا: " لقد كان شغلي دائما وقبل كل شيء أن أنير المناطق المظلمة للدين بمصابيح العقل حتى يمكن للإنسان ألا يقع ضحية للقوى المعادية التي تستفيد من غموض الدين لتقهر الجنس البشري" "قراءة في ماهية الدين ."

ففيورباخ كما يرى أنقلز لا يهدف إلى محو الدين وإلغائه بل يسعى إلى الوصول به إلى حالة الكمال حيث يعتقد أن الفلسفة نفسها يجب أن تدخل حضيرة الدين وتجعله محورا لها لأن الدين مازال قائما باعتباره وظيفة أبدية للروح الإنساني فالفهم الأساسي والأولي للدين عند فيورباخ يتخلص في آن "الأنثروبولوجي هو سر حقيقة اللاهوت" أي أن جوهر وحقيقة الدين

ومعناه العميق هو الجوهر الإنساني، فالدين هو الوعي الأول وغير المباشر للإنسان، أي الوسيلة التي يتخذها الموجود البشري في البحث عن نفسه "جوهر الدين."

فالدين يعد بمعناه الإنساني قمة الوعي بالطبيعة والماهية الجوهرية للإنسان والدين بهذا المعنى يمكن أن نلتمس جذوره من بعض الشذرات لهيغل إذ كتب يقول "لا يجب أن يقتصر الدين على العقائد الجامدة، ولا يجوز تعلمه من الكتب ولا يجب أن يكون لاهوتيا بل بالأحرى أن يكون قوة حية تزدهر في الحياة الواقعية للبشر أي في عاداتهم وتقاليدهم وأعمالهم واحتفالاتهم ، يجب أن لا يكون الدين أخرويا بل دنيويا إنسانيا وعليه أن يمجد الفرح والحياة الأرضية لا الألم والعذاب وجحيم الحياة الأخرى "وفي هذا النص وجد الشباب الهيغلي إنجيل تأليه الإنسان فالدين عند هيغل هو صورة الوعي بالذات وهو من عوامل تأصيل الإنسان وتثبيته على الأرض لأن الدين مقره القلب رمز كل ما هو حي وتحويل الدين إلى لاهوت جامد يعني تحويل بصر الإنسان عن الأرض إلى السماء حيث عالم الماوراء عالم اغتراب الإنسان وشقائه.

خلاصة القول إن الفكر الديني يرتبط ارتباطا عضويا بالمعتقد ويبرره ويطبقه في شكل طقوس وصيغ ثابتة لذلك فان عملية تحديد وظيفة الدين لا تخلو من أشكال والجدال فالبعض يختزل وظيفة الدين في تعيير التجربة الإنسانية وتحديد الغايات القصوى للوجود الإنساني ويرى البعض الأخر أن تحقيق الانسجام والوحدة في النسيج الاجتماعي هي الوظيفة الأساسية للدين ويذهب علم النفس الى حد الاقرار باضطلاع الدين بتحقيق التوازن النفسي رغم وهميته و ثمة من يرى أن للدين وظيفة إيديولوجية تتعلق بتبرير وتأييد واقع الحياة والتناقضات مثلما هو الأمر لدى ماركس. فهل يصبح الإنسان سويا إذا نزعنا عنه بعده الأسطوري والديني؟

إن القيمة النفعية للدين من وجهة نظر نفسية تبدو ذات أهمية بالغة ومن هنا يتجلى جدوى الاعتقادات الدينية بقطع النظر عن صدقها أو زيفها برغم كل هذه الأسئلة المنقوصة وما يقابلها من أجوبة مبتورة وظرفية فإنها لا ترقى إلى ما يطمح إليه فرويد من إعادة تشكيل للإنسان الحر.

ت-الصورة: في تقاطع الصورة والمشهد:

تمثل الدعاية أسلوبا من أساليب الاتصال بالجماهير والأفراد لحملهم على اعتناق فكرة أو تبني رأي أو سلوك معين من خلال خلق جو من الترغيب بالاستفادة من كل تقنيات التأثير المتاحة، والصورة هي أبرز ما تتوسله الدعاية في أشكالها المختلفة اليوم وفق ما يشير إليه "ريجيس ديبراي " حين يقول: "الصورة هي تضع أسطورة العصر الحديث وليست الكلمة" وفي موقع آخر من كتابه " حياة الصورة وموتها" وتحديدا في مفتتح الأطروحة الثانية:" الصورة على عكس الكلمات في متناول الجميع." فهي في مستوى التلقي متاحة لكل الناس وأثرها أعمق في النفوس إذ تخلق الرغبة وتعيد إنتاجها وتستمد الاستراتيجيات الاشهارية معظم عناصرها من قدرة الصورة على المغالطة وتوجيه سلوك المستهلك من خلال ما يسمى بالتسوق Markiting ذلك أن الإنسان الذي يتوجه إليه الإشهار لا يفكر عبر البرهنة المنطقية وإنما يفكر من خلال الصورة لذلك لا تقدم لنا الصورة الاشهارية دلائل وبراهين وإنما تبهرنا بصورة محملة بأحكامنا وأعرافنا الجاهزة ونماذج عيشنا فنحن نلاحظ مثلا أن فكرة النظافة عند الغرب في الستينات من القرن الماضي ارتبطت باللون الأبيض الناصع وبالروائح العطرة لذلك فإن الصورة الاشهارية تقدم مواد التنظيف في علاقة بالبياض لكن في الثمانينات ومع استفحال ظاهرة التلوث وتطور الحس البيئي أصبح الإشهار يقدم لنا مواد التنظيف خالية من الفسفاط والمواد الكيميائية، فالصورة تقدم منتوجا مثلما بين" رولان بارط" لا يحيل إلى وظيفة ونحن لا نشتري سيارة بل نشتري إغراء الناس.

هكذا تشتغل الصورة / الوهم اليوم و هكذا اطردت الدعاية الحقيقة وأحلت مكانها الوهم لكن الأوهام أصبحت شرطا للثقافة والمجتمع ونماذج للتلاعب بالفرد والعقول علينا الانتباه إلى بنية الصور وأشكال اشتغالها لأن لها وظائف دالة ضمن الوضعيات التي ترتبط بها داخل نسيج العلاقات بين الأفراد أو المجتمعات فالصور تحيل على كلام تضميني يسعى السيميولوجي الى تفكيك دلالته مما يعني أن الصورة تنفرد عن غيرها من الوسائط بقوتها الترميزية البالغة التأثير ولعل ذلك ما يبرر ارتباطها تاريخيا بالفن والدين وحضورها اليوم كتجسيم لقوة الإنسان التقنية ، إنها تتمتع بسلطة رمزية مهما كان الوسط الذي تتنزل فيه والوضع لتاريخي الذي تربط به ولعل هذا ما عمل "ريجبيس ديبراي" على تبيانه حين كتب يقول "أن الصورة وسيلة بشر لا وسائل لهم . "

أليس الإنسان هو من ينشد إلى الصورة لسحر فيها تفتنه فتعكس صورته الحضارية ويفتنها إذ يطوعها حتى يكون بها كائن ثقافة ويتوسلها ليحقق عبرها تواصلا مع ما قد يستعصي على التواصل .

لكن ما السبيل لمواجهة هيمنة عالم الصورة حتى يستعيد الإنسان ذاته؟ في نفس السياق يعمل "غي ديبور" في كتابه " مجتمع المشهد" على رصد شكل آخر تتوسله الدعاية متمثلا في المشهد وقد يتبادر للأذهان أن المشهد هو المجموع المشكل من الصور إلا انه ينبهنا في الأطروحة الرابعة فيقول: "ليس المشهد مجموع صور. وإنما علاقات اجتماعية بين أشخاص توسطتها صور" وهو ما يعني انه يمكن أن تغيب الصورة دون أن يغيب المشهد فعند متابعة استعراض عسكري فنحن لسنا

إزاء صورة وإنما إزاء نسق من العلاقات والطقوس فالمشهد يتضمن مقاصد العرض ودور المشاهدة ومضمون وشكل المشهد وفي موقع أخر يكتب فيقول: "إن المشهد هو الطور الذي تمكنت فيه البضاعة من السيطرة الكلية على الحياة الاجتماعية" أو هو كل ما انفصل عن الإنسان ليعرض أمامه وينتصب قبالته أي هو المظهر الذي يعبر عن اغتراب الإنسان وانفصاله عن ذاته وعن شبيهه كما عن عالمه فالمشهد ليس إلا تضاريس حرب ضروس بين البضائع والسلع حولت الإنسان إلى مجرد كائن ارتكاسي أصابته شظايا المشهد فحولت عقله إلى عقل بضائعي وأغلقت أمامه سبل التواصل مع ذاته. ولعل قيمة الكتاب تكمن في دعوتنا إلى التحرر من سلطة المشهد من خلال العمل على تقويض شروطه الموضوعية أملا في استعادة ما غيبه في الإنسان لان ما يتعين إدراكه أن التواصل حوار وهدف الحوار إفساح المجال أمام البشر للتعرف والتعارف المتبادل كمقدمة للفهم والتفاهم وحتى يكون الحوار حوارا كونيا لا بد أن يتأسس على الحقيقة والحرية لا على أشكال الإلزام القسري التي تفرضها الوسائط الحديثة التي يحركها الايديولوجي بغاية التحكم في ردود الأفعال من خلال خلق حالات التنميط السلوكي .

إن التواصل الذي ينجزه المشهد لا شخصي بحيث أن المشهد لا يتوجه إلى شخص محدد ولا تكون ملامح المتلقي معلومة وواضحة بل يتوجه إلى عدد كبير من الأفراد بواسطة نسق خطابي وتركيب لمجموعة من الرموز والدلائل المبنية على قواعد السياق والتشكيل البصري وتشتغل هذه العناصر وفق سنن خاصة تختلف عن السنن اللفظية وينتهي المشهد وفق ما يحدد "غي دي بور "إلى شخصنة البضاعة وبضعنة الإنسان بالاعتماد على استراتيجيات التعمية التي تعمل على إخفاء الطابع الاقتصادي للسلع والتستر على خلفياتها المادية وتغليفها بالقيم لذلك فإن السبيل الوحيد للتخلص من "الإرهاب" اليومي للمشهد الذي يسخر كل وسائل الاتصال الجماهيري هو العمل على مداهمة سيميائية هذا الخطاب وفضحها تمهيدا لزوال شروط وجودها الموضوعية ومن ثمة تشكيل أوجه للتواصل الكوني القائم على المشهد الذي يعيد الاعتبار لما هو إنساني في الإنسان .

ث- إتيقا التواصل: (Habermas هابرماس)

إذا لم تكن الأنظمة الرمزية وسائط شفافة ووفية بل إنها كوسائط تمارس سلطة، نوعا من الإكراه البنيوي على الذات يستحيل فيها التواصل الإنساني إلى علاقات عبودية، علاقات متسلِّط بمتسلَّط عليه، فما هي إذن الشروط التي يجب أن تتوفّر من أجل أن يكون التواصل أساس الإنساني أو على الأقل حتى تعي الذات بحدود الأنظمة الرمزية لتتعامل تعاملا نقديا مع هذه الأنظمة أملا في تحقيق تواصل حقيقي بين الناس؟

يرى يورقن هابرماس أنه لا يمكن أن نختزل العلاقات التواصلية في تبادل المعلومات، ذلك أنّ الفعل التواصلي ليس مجرّد تبادل لمعطيات حول وضعيات بل هو تأويل لما يحدث، إنه تأسيس قواعد للعيش في كنف المجتمع، إنه وضع أصناف من العيش، وفي كلمة إنه مساهمة في تركيب العالم الاجتماعي المعيش. ذلك أن الفعل التواصلي يجعل الأنشطة الإنسانية ممكنة، إذ ليس هناك نشاط معرفي يكتشف العالم دون قضايا حول هذا العالم يتمّ تبادلها في عملية التواصل. ومن هذا المنطلق يرى "هابرماس" أنه في قلب كلّ إشكالية اجتماعية توجد السيرورات التي بها يتفاهم الناس أو يتواجهون حول ما سيفعلون أو حول ما فعلوا ولكن أيضا سيرورات يقولون بواسطتها أو يعبّرون بها عمّا يكونون. وهذا يعني أن التواصل عند "هابرماس" يشكّل الإنساني ولذلك فإن البحث في شروط نجاح أو فشل التواصل يكون بهذا المعنى لحظة جوهرية في كلّ تفكير في المجتمع وفي العلاقات الاجتماعية.

ورغم كون هذه العلاقات لا تخلو من الانطوائية والتنافر فإن الوقوف على الاختلاف والتنافر أو التغاير في العلاقات الاجتماعية يفترض حسب "هابرماس" حدّا أدنى من الاشتراك لذلك يرى "هابرماس" أنه من الممكن أن نهيّئ براغماتية كونية للغة تحدّد تخوم صلاحية التبادلات التواصلية. ولا يتعلّق الأمر بتناول المظاهر اللسانية الصرفة للتواصل ولكن أن نهتمّ باللغة كفعل وبالتالي أفعال اللغة وقوّتها اللاّكلامية التي تتمظهر في قدرتها على تغيير العلاقات وتغيير الأوضاع. وصلاحية التواصل تقتضي مجموعة من الشروط تتمثل في المصداقية التي تمكنني من افتراض حسن نية المتكلم، والحقيقة بما هي قيمة معرفية تمكّنني من افتراض غاية الآخر كغاية لا نفعية، لا مصلحية، وشرط الحرية الذي يمكنني من افتراض أنّ كلّ قول يقوم على الإقناع والحجة العقلية بحيث يكون المحاور قادرا على الإقناع بحقيقة القضايا المقدمة، وأخيرا أن يكون المحاور قادرا عند الحاجة على الاعتراف بتطابق الأفعال المقترحة مع المعايير السليمة، ذلك أنه لكي تتحقق العلاقات التواصلية الايجابية من الضروري أن يكون المخاطَب قادرا على التثبت من مختلف نماذج الصلاحية الأنفة الذكر، ذلك أنه وراء خلفية الفعل التواصلي يجب أن يوجد دائما الافتراض القبلي لهذه الشروط لا كقيمة موجّهة ولكن كعناصر حاضرة واقعيا أو افتراضيا، إذ نفترض أنّ هناك إمكانية للمحاججة وإمكانية للقبول أو الرفض لأنه في غياب هذه الوضعية لن يكون فعلا تواصليا.

وبهذا المعنى فإن البراغماتية الكونية كشرط للحوار والتواصل تتقدّم على أنها منطق فعل اللغة، منطق الشروط المعيارية للإمكان وللنجاح في العملية التواصلية خاصة وأن هابرماس يعتبر أن النظرية حول المجتمع لا بدّ أن يكون هدفها الأوّل توضيح العوائق الاجتماعية التي تعترض العلاقات والفعل التواصلي. وبلغة أخرى يتعلق الأمر بفهم كيف ينتج اجتماعيا الفشل والإخفاق في التواصل، ويلاحظ "هابرماس" أن الصعوبات الأولى للتواصل تتعلق باكتساب القدرات الضرورية للتواصل أي إتقان شروط مقتضيات الصلاحية في الفعل التواصلي وبالتالي تقاسم المتحاورين واشتراكهم في الحجة الإقناعية. وهابرماس يعترف أن كلّ المجتمعات لا تخلو اليوم من ضغط المصالح الذي يولّد العنف والغش تحت تأثير الفعل الأداتي المعرفي أي مجموع الأنشطة التي تهدف إلى تقوية سيطرة الإنسان على المحيط وتلبية الحاجيات التي يصورها في الإطار، فالمجتمع لا يستطيع أن يستمرّ دون مستوى أدنى من النشاط الأداتي وهي نشاطات تولّد مشاكل عندما تكون الخلفية الورائية للمحاور التواصلية فتنتصر العقلانية الأداتية على حساب العقلانية التواصلية وهو ما يتمظهر في المجتمعات الاستهلاكية أين تنتظم مجموع الوسائل المادية واللامادية في نسق اليومي بوساطات التبادل المتمثلة في المال والسلطة الإدارية التي لها القدرة على نشر المعلومات في ذات الوقت الذي تقلل فيه التواصل الحقيقي إلى أدنى حدّ. ذلك أن إستراتيجية هذه العقلانية الأداتية تتمثل في التعامل مع الآخر لا كمتقبّل فعلي وكمحاور ولكن كوسيلة للفعل وهذا يعني أن هابرماس ينتهي إلى اعتبار الإنتاج مجرّد نشاط ضروري وأدنى مرتبة وتابع للتواصل بما هو الجوهري في الإنسان ولكن العقل الأداتي ضخّم هذا النشاط الإنتاجي وسوّق له باعتباره الأساسي في الإنسان ممّا حطّ التواصل إلى أدنى مستوياته.

هذا يعني أن أزمة التواصل اليوم بالنسبة لـ "هابرماس" هي أزمة الحوار، هي أزمة العقل الأداتي التي جعلت السيطرة على الطبيعة بما في ذلك الإنسان معيارا للتقدم والرقيّ وأزمة التواصل هي إذن أزمة تراجع العقل التواصلي أمام العقل الأداتي، وبهذا المعنى يواصل "هابرماس" نقدية مدرسة "فرانكفورت" دون أن يكون واحدا من روّادها.

التواصل الإتيقي عند هابرماس هو الحل لاستكمال مشروع الحداثة ولإنقاذ مستقبل الحياة على الأرض بشرط السماح بالمشاركة الواعية للنوع البشري في مثل هذا الحل وذلك بإعادة تملك للعلوم قصد تمكينها من الاستفادة من بعضها البعض في عملية تفهم ذاتي واسعة وبإعادة تكوين للثقافة الإنسانية على نحو نقدي تواصلي، في هذا الإطار يصرح:" إن النوع البشري يستطيع أن يعيد إنتاج ذاته في نمط حياته الثقافي الاجتماعي بامتياز فقط عبر الفكرة غير الطبيعية للحقيقة بمعنى الإمكانية المعترف بها للتفهم الكلي ضد ما هو فعلي...إن التناقض بين جماعة تواصل واقعية وبين جماعة مضفاة عليها المثالية ليس مترسخا في المحاججة وإنما في براكسيس الحياة للمنظومات الاجتماعية..."

خاتمة:

" التواصل هو العملية التي توجد بواسطتها العلاقات الإنسانية وتتطور..." شارلز كولي

. ان البعد الواقعي للتواصل لا يتطلب التأسيس النظري بل يرتبط بانطباعية اللقاء ويظهر في تجارب التعاطف الوجداني والمعايشة النفسية والتخيل.

ان الرغبة في التواصل هي فعل يتأسس أولا وقبل كل شيء على الفهم والإحساس بالآخر في إطار تصوري موضوعي للعلاقات البشرية لا يكتفي بالتركيز على البعد الاقتصادي الاجتماعي بل يتعدى ذلك نحو الكشف عما في هذه العلاقات من معنى وجود ونمط حياة بالمعنى العميق والكوني للكلمة.

ان التواصل وان كان ينطلق من إستراتيجية تحقيق الإنية والتأثير في الغيرية إلا أنه يهدف في العمق إلى تكوين فضاء عمومي يكون بمثابة مسطح تنبني فوقه العلاقات القائمة على الاختلاف والحوار وسيادة روح الديمقراطية والتسامح.

من هذا المنطلق تدعو الفلسفة المعاصرة خاصة مع هابرماس وآبل وراولز وتايلور إلى تشييد نموذج آخر للتواصل يعوض التعاقد Contratالاجتماعي الكلاسيكي بين الفرد والمجتمع بتوافق Consensus تبلوره المناقشة العامة عبر المداولة الحرة بين جميع أفراد المجتمع بهدف تجسيد المواطنة الديمقراطية التي تسمح بخلق علاقة تشاورية تشكل أرقى مستوى من الديمقراطية التمثيلية وبإعادة الاعتبار إلى الذات الفاعلة في الفضاء العمومي والمشاركة بإيجابية في الشأن العام.

بيد أن "التواصل في مجتمع برجوازي معولم يتعثر بسبب المؤسسات المحافظة والعلاقات النزاعية بين الطبقات وبالتالي ينبغي أن يكون العمل الاجتماعي ثوريا..." لكن إذا كان الواقع المعاش لا يحتمل انجاز الحلم الثوري كما تنظر فلسفة ماركس ألا ينبغي أن نبدأ في تطوير جذري لحقل التواصل بين البشر ونوفر معطيات يمكن تبليغها للآخرين رغم الحواجز والتحفظات البيروقراطية؟

الدرس الثالث: الخصوصية والكونية

الآخر – الاختلاف – التواصل – الصورة- المقدس – الهوية

ما الذي يبرّر التفكير في مسألة الخصوصية والكونية؟

يمكن القول أن التعامل الفلسفي مع إشكالية الخصوصية والكونية يستوجب منذ البدء توسيع مجال البحث الأنطولوجي في مسألة الإنية والغيرية إلي مجال أنثروبولوجي فنستبدل بذلك ثنائيـة "الأنا" و"الأنت" بثنائية" النحن" و"الهم" طارحين بذلك علاقات الثقافات فيما بينها من جهة التوتر المنشئ لصراع الحضارات والتواتر الداعي لحوار الثقافات قصد تأسيس حد أدني من التواصل بين الملل والنحل في زمن عولمة الاقتصاد وعولمة الرمز وعولمة المشهد وعولمة النموذج الداعي دائما إلى تجاوز الخصوصيات واغتراب الهويات الشيء الذي دفع بالبعض إلى الإعلان المبكر عن نهاية التاريخ في حين ذهب البعض الآخر إلى إعلان بداية جديدة لتاريخ إنسان الهوية المركبة المتجاوز لنظريات التطور الكلاسيكية القائمة أساسا على رصد التحولات البيولوجية بطرح نظرية الطفرة الثقافية المنادية بكونية القيم وكونية المشهد العالمي الجديد لحضارة الإنسان كوحدة لكثرة مزعومة.

يقتضي التفكير في إشكاليات العلاقة بين الخصوصية والكونية منهجيا التساؤل عن دلالة الخصوصية ومقوّماتها.

تحيل الخصوصية على معنى الهوية، على ما هو جوهري وثابت وأصيل ومميز لمجتمع ما أو لأمة أو للنحن الثقافي، لكن هل ينبغي النظر إلى الهوية من جهة اعتبارها مقولة منطقية [منطق الهو الهو، أو الهو عينه] أم من جهة اعتبارها ما يتحقق تاريخيا وما تقتضيه التاريخية من حركة وتغاير وتحول وكسب؟ سؤال الثابت والمتحوّل يحيلنا على سؤال الهوية من جديد من جهة الحق ومن جهة الواقع، أعني هل هي كيان بسيط أم كيان مركب؟ بلغة أخرى هل ترد جذور الهوية إلى ثقافة واحدة منغلقة على ذاتها متأصلة في عمقها أم أنّ جذورها متعددة وأصالتها تستمد من أصالة انفتاحها وقدرتها على التأثر بالتاريخ والتأثير فيه من ناحية ومن قدرتها على الإبداع والتجديد من ناحية أخرى؟

يتولّد عن التسليم بأن الهوية بسيطة أو جوهر بسيط، الدفاع عن الخصوصية، وباسم هذه الخصوصية ندافع عن انغلاق الهوية الثقافية على مختلف الثقافات، إذ باسم ذات الانغلاق ننظر إلى كلّ ما هو آت من ثقافة أخرى على أنّه غريب وغيرية تتهددنا، ينبغي رفضها وإقامة جدار عازل يحول دونها والتأثير فينا أو غزونا خشية تحوّلنا عمّا نحن عليه، أي خشية أن نفقد مقوماتنا فنفقد هويتنا أو نعيش أزمة هوية.

ولا شك أنّ من بين أهم استتباعات مثل هذا الموقف القائل بالانغلاق دفاعا عن الخصوصية رفض كلّ تواصل مع الآخر وإحلال العنف محلّه بما يعنيه من يأس من الإنساني أو ادعاء احتكاره وادعاء الأفضلية والاعتراف بضرب واحد من التعامل يحكمه منطق الصراع أو الصدام ويترجم عن قداسة الهوية وحيويتها وما تستوجبه من خوض مغامرة الحياة حفاظا عليها.

أمّا إذا افترضنا الطابع المركّب للهوية أي هوية تتحدد على ضوء عوامل مختلفة ومتعددة، فإنّ الكونية قد تفهم بما هي أفق الخصوصية، فبأي معنى نفهم الكونية بما هي أفق للخصوصية؟ وهل يعني ذلك إمكان تجاوز القول بالكونية بما هي نفي للخصوصيات؟ لكن ما دلالة الكوني وما مشروعية القول بالكوني أو الدفاع عنه؟

يفترض الحديث عن الكوني التساؤل عن علاقته بالكلي؟

يمكننا المجازفة بالتمييز بين الكوني والكلي من جهة اعتبار الكلي ما يفيد المنطقي المعرفي أو الإبستيمي عموما، أما الكوني فيحيل على سجل قيمي.

لكن ألا يمكننا أن نقارب الكوني من نماذج تفكير مختلف كأن نقاربه من جهة الطبيعة ومن جهة الوظيفة؟ فعلى مستوى الطبيعة يحيل الكوني على ماهية ثابتة، على ما هو نوعي في الإنسان وعلى ما هو مشترك بين البشر، أو ما يوحد الجنس البشري.

أمّا على مستوى الوظيفة يمكننا أن نعتبر الفكر كما الكلام الوظيفة النوعية للإنسان أي مجال الكوني، دون أن ينفي هذا الذي نعتبره كونيا الخصوصية، فإذا كانت اللغة خاصية نوعية وكلية فإنّ الألسن متعددة، وإذا كان الفكر مجال الكلي فإن تفكيرنا مختلف وإذا كان الرمز مجال الكوني فإن الرموز تختلف صورها وتتعدد دلالتها، وإذا كان المقدس حاضرا في كلّ المجتمعات فإنّ صورته وفعله وفعاليته تختلف. وهو ما يحيلنا على النظر إلى الخصوصي بما هو فضاء الثقافات [الكثرة] أما الكوني فيحيل على فضاء الحضارة[الوحدة]، وأنّ الإنساني لا يستقيم ما لم نأخذ مأخذ الجدّ واقع الكثرة في الخصوصيات دون نفي الوحدة التي يعبر عنها الكوني.

على ضوء هذا القول ألا يبدو استشكال العلاقة بين الخصوصي والكوني مفتعلا ولا مبرر له؟ ألا تبدو العلاقة من البداهة بحيث لا تثير من جهة المفهوم إحراجا طالما أنّ علاقة الكل بالجزء والعام بالخاص، والوحدة بالكثرة علاقة تضمن بديهية، فلم إثارة مشكل يبدو لا وجود له إلا بصورة وهمية؟

يبدو أنّ الواقع الإنساني بما يتضمنه من تناقضات هو ما يثير مشكل العلاقة هذا. فالكوني من جهة الواقع ليس بمثل النقاء الذي نصوره من جهة المفهوم وهو ما يدفعنا لإثارة علاقة الكوني بالإيديولوجي وبالإيتيقي، فأي معنى للكوني إذا ما قاربناه إيديولوجيا؟ وأي معنى له في دلالته الإيتيقية؟

يفهم الكوني الإيديولوجي بما هو كوني هيمنة، هيمنة تتخذ من الكوني أداة لتحقيق الهيمنة، ليتحرك الكوني بذلك ضمن أفق العقل الأداتي، أو الحسابي، أفق المصلحة بدل الحقيقة أفق النجاعة بدل القيم، وهو ما يتجلّى واقعا، في العولمة التي تبشر بالوحدة على حساب الكثرة، وباسم الوحدة تتلف الخصوصيات، وهو ما يؤشر على أزمة تواصل، إذ بقدر ما تشتد أساليب الهيمنة العولمية أو الكوني العولمي بقدر ما تشتد مقاومة الخصوصيات وتشتد مبررات انغلاقها، ليتحوّل الدفاع عن الخصوصية مواجهة للهيمنة، بما تعنيه المواجهة من سيادة منطق الصراع والصدام، وغلبة منطق القوة واللامعقول، وحلول لغة العنف بدل لغة الحوار، ألا ينبغي أن يفهم من هذا أنّ الدفاع عن الخصوصية لا ينبغي أن يحمل على معنى رفض الكوني وإنما رفض الكوني الهيمني أو كوني الموت دفاعا عن كوني الحياة أو كوني كلية الإنسان ووجوده النوعي؟

يفهم كوني الحياة بما هو كوني مبدع خلّاق منفتح تميزه قوى الفعل لا قوى الانفعال أو هو كوني إيتيقي، ألا يحيلنا الزوج فعل/انفعال إلى رفض منطق الانغلاق؟ فالثقافة الميتة هي التي تخشى الالتقاء بالآخر والتفاعل معه، أما الثقافة الحية فهي التي تملك القدرة على اللقاء بالآخر دون أن يكون هذا اللقاء قاتلا. أليس الكوني في معناه الإيتيقي ما به نعيش على حدة [خصوصية] ومعا [كونية]؟ أليس كوني الحياة هو أن يحافظ كلّ منا على خصوصيته دون نفي للآخر ونفي حقه في أن يعيش خصوصيته؟ ودون رفض الوقوف على أرض مشتركة قوامها قيم كونية ينبغي احترامها والدفاع عنها [الكرامة الإنسانية] ومشاكل كونية تجمع الإنسانية في همّ واحد ومصير واحد؟

قد تختلف صور الثقافات، وقد تتعدد نظم عيشها، وهو تعدد لا يشرع لأحد الحكم على الآخر بالوحشية أو التخلف أو إعدام حقه في الاختلاف؟ تعدد يدفعنا إلى النظر إلى الاختلاف بما هو علامة ثراء لنبقيه اختلافا نستمد منه ما به ومن أجله نتواصل شريطة التمييز بين فعل تواصلي وآخر استراتيجي، تمييزا يصب في اتجاه إنقاذ الكوني من الكوني أو إنقاذ أنفسنا من كوني طلبا للكوني.

لكن قبل ذلك ونظرا لخصوصية المسألة، يجب التسلح وكما يقول غاستون باشلار ب «حاسة وضع الأسئلة» .

فماذا نعني بمفهوم الثقافة؟ وماهي خصوصية الخصوصية؟ وأية هوية يمكن رصدها لمفهوم الهوية؟ وما هو وضع الهوية بين التقوقع والانفتاح؟ وهل أن الكونية تحقيق للخصوصية أم طمس لها؟ وماهي رهانات الكونية؟

1-الخصوصية بين المطلق والنسبي:

ليست الخصوصية شيئا آخر غير التميز عن الآخر والإتصاف بالتالي بملامح ذاتية تختلف عنه هذا عامة أما قيميا فتعني الوعي بالذات من حيث إدراكها لتميزها وحدودها الزمانية والمكانية والحضارية.

أنثروبولوجيا لكل جماعة خصوصيتها من حيث العرق والثقافة فالتنوع في الثقافات إنما هو في الأصل دلالات على تميز الخصوصيات ليشكل بالنسبة للإنسانية " غنما لا غرما " على حد عبارة كلود ليفي شتراوس.

إن التفكير في أمر الخصوصية فلسفيا يفرض منذ البدء الانتباه إلى مشكل قد يعيق التفكير السليم فيها، وهو أن يتحيز المفهوم للذات المفكرة فيه على هذا الأساس يكون لزاما التفكير في الخصوصيات بعقل كوني متنزه عن الإستهجان والتعالوية أو التفخيم والدونية طالما أن "البربري هو قبل كل شيء الإنسان الذي يعتقد بوجود البربرية" كما يؤكد شتراوس.

على هذا الاعتبار سنفكر فصلا وتفكيكا علنا بهذا الأسلوب الحجاجي نستوفي ما أراد تأكيده جون لوك في " الهوية الشخصية " أولا وما جاء به إدغار موران في " الهوية المركبة " ثانيا.

أ - الهوية أساس الخصوصية:

تتعدد دلالات الهوية وتختلف وهو ما يجعل الإمساك بها أمرا عصيا فقد مثلت الهوية إلى حد هيغل أمارة دالة على ذات مؤمنة بذاتها مقصية لكل ما هو مغاير وقد جسدها الكوجيتو الديكارتي بجدية ليؤكد أن الذات قادرة على تعقل ذاتها بمعزل عن كل سند خارجي لكن هذه التعالوية سرعان ما تهاوت منذ هيجل وبعده ليقع التشديد على الكثرة والتعدد والاختلاف إلا أن للهوية دلالات أخرى قد تكون ثقافية أو جغرافية أو دينية بل يمكن الحديث عن هوية شخصية أصلا وذاك هو رهان كتاب " الهوية والإختلاف " لجون لوك الذي جاء ليدلل على أن الإنسان هو هو رغم التغيرات التي يمكن أن تطرأ عليه فكيف كان جواب لوك عن سؤال فيما تتمثل الهوية الشخصية؟ وما معنى أن يتوافق الفكر والإحساس في تعينها وما مقصوده من التأكيد على ثبات الهوية؟

يميز جون لوك بين ثلاثة أنماط من المعارف:

- معرفة حسية: تأتي من الأشياء الجزئية ومن الخارج.
- معرفة برهانيه: تحتاج إلى الإستدلال والحجاج.
- معرفة حدسية: إنها معرفة مباشرة للعقل دون وسائط وهي أصدق أنواع المعرفة فطريقها الإحساس والتأمل ولا نحتاج فيها إلى برهان.

إن معرفتنا لوجودنا الخاص مأتاه هذه المعرفة الثالثة طالما أنه أمر حدسي فنحن " ندركه بدرجة من الوضوح واليقين بحيث لا يحتاج إلى برهان " هكذا هو أمر الهوية الشخصية.

قد لا ندرك دلالة الهوية الشخصية إلا بالعودة إلى لفظ الشخص وتعرف ملامح الشخص أساسا بالفكر والذكاء وقدرته على التعقل والتأمل فللشخص قدرة على معرفة ذاته من حيث هو هو إذ أن من يدرك يدرك بالضرورة أنه يدرك وبالتالي فالتعقل إنما هو وعي بفاعلية العقل عند الإنسان الذي لا يقصي تلك المدركات الحسية فالشخص هو ذاك الكائن الذي يحس ويتذكر بل يؤكد لوك أنه الذي يشم ويتذوق.

إن الهوية الشخصية تكمن في فعل الوعي وعندما يتعلق الأمر بالماضي يستحيل الوعي إلى ذاكرة وتستمر الشخصية طالما كان الوعي مستمرا.

إن ادراكاتنا متولدة من انطباعاتنا إذ و" لكي تكون فكرة واقعية، فلا بد لها أن تشتق من انطباع حسي ما ". إن هذا الإنطباع مطالب بأن يتصف بما يتصف به الشخص من ثبات واستمرارية في آن.

يراهن جون لوك على محاصرة هذا الجوهر من أجل أن يميز بين الشخص والإنسان فالثاني أكثر شمول بل في الشخص ومعه نكون إزاء ما هو متعين، معلوم، متفردا أما حديثنا عن الإنسان لمن الإطلاق ما يجعله ملغزا.

واضح إذا أن الخصوصية تفهم في قاموس " جون لوك " في محافظة الشخص عن تميزه وفرادته ووحدته رغم شتى ضروب التجارب التي يخوضها الإنسان، هنا يكون الإقرار ب " الذات عينها " من حيث هي تشديد على الشيء في ذاته ولذاته.

ب- الهوية من الانغلاق إلى الانفتاح:

- بارمنيدس: إن الوجود موجود والموجودات غير موجودة.
- هيرقليطس: إن الوجود غير موجود والموجدات موجــودة.

لعل الخروج من الوحدة البارمنيدية إلى تدفق النهر الهرقليطي أصبح ضرورة ملحة، هنا سنشرع لأهمية الوصل كبديل عن الفصل وبالتالي سنشرع للخروج من المطلق إلى النسبي بل قل من الإنغلاق إلى الإنفتاح ومن ضيق الهوية إلى إتساعية الاختلاف، هنا سيفكر إدغار موران في كتابه " سياسة حضارة " ليؤكد على ضرورة تأسيس هوية مركبة ينتجها التلاقح رغم تعدد المنابع.

واضحة هي مقاصد إدغار موران من قوله " إن العقول العاجزة عن تصور وحدة الكثرة وكثرة الواحد لا تقدر على الرفع من شأن الوحدة التي تولّد التجانس أو الرفع من شأن الكثرة التي تنغلق على نفسها " لكن بدءا من هم أصحاب العقول العاجزة؟ إنهم المنشدين إلى التطابق والتماثل أي التجانس بحيث يكون الشيء هو هو ولا شيء غير هو، كذلك هم المقرين بالكثرة في حد ذاتها لا من حيث هي نتيجة لجملة من الوحدات بل كثرة شاملة، إن هذه الكثرة غير المعترفة بالآخر مآلها للانغلاق.

إن مطلوب ادغار موران هو الخروج من الهوية المتطابقة إلى "الهوية المركبة" هنا يكون الخروج حقا من الوحدة في حد ذاتها أو الكثرة المنغلقة إلى وحدة الكثرة وكثرة الواحد. هنا يكون التشريع للقاء ممكنا والحديث عن التلاقح مالكا للمعنى.

يفهم التلاقح ههنا على أنه الإيمان بالأرضية المشتركة للعيش معا جنبا إلى جنب بعيدا عن صلف الكبرياء من ناحية وعقدة النقص من ناحية ثانية وهو أمر لا يكون ممكنا إلا بإحلال التلاقح والتنوع محل التجانس والإنغلاق.
إن التعايش الحكيم في إطار " الهوية المركبة" يفهم على أنه الحفاظ على الخصوصية مراعاة لتنوع الثقافات أولا ومن أجل تطوير الوحدة الثقافـــية ثانيا، هنا يتأصل الحوار بديلا عن العنف والسلم بديلا عن الحرب والإقناع بديلا عن التعصب، فالخصوصية محتاجة بالضرورة لأنها شبيهة بقطرة الماء إذا ما رغبت عن الإرتباط بالمحيط فإنها ستجف لا محالة بحسب مماثلة غاندي: " إن قطرة الماء تشارك في عظمة المحيط حتى وإن لم تكن تعي ذلك، لكن بمجرد أن ترغب في الانفصال تجف تماما ".
إن لقاء الإنسان بالإنسان والثقافة بالثقافة والحضارة بالحضارة أمور مشروطة بالاعتراف كأساس والإيمان بالإختلاف كقاعدة ايتيقية والرغبة في الإبداع كغاية أولى وبلوغ الكلي كغاية قصوى هنا تحديدا يكون للإنساني معنى.
لنا أن نميز مع ادغار موران بين هوية ثقافية متعددة المنابع وهوية ثقافية متلاقحة فالأولي إنما تؤسس تماسكها من ماض متعدد الروافد عرقا ودينا وفنا وعلما الخ. أما الثانية فتعني انفتاح هوية ثقافية ما في لحظة معينة على تجارب أخرى تزداد بها ثراء وتماسكا.
واضح إذا أن الهوية المركبة هي بمثابة البديل الإيتيقي لحالة التعصب والهيمنة في آن، فلا الخصوصية ـ الهوية الثقافية ـ بقادرة لوحدها على الصمود الأبدي ولا بالنزعات الإستعمارية المتسترة بالقيم والكونية بمنأى عن افتضاح أمرها، وكثيرة هي شواهد التاريخ المؤكدة على موت هويات لأنها انغلقت وتهاوى حضارات لأنها أقيمت على الهيمنة.
لكن ما نقوله لإدغار موران نقدا: إن "الهوية المركبة" اليوم أضحت تركب دون إذن من أهلها، خصوصا أمام الثورة المعلوماتية المعاصرة من ناحية والعولمة الغازية من ناحية أخرى، فالأبواب تفتح دون إذن والهويات تنتهك دون إشعار.

2 - مفهوم الثقافة:

يعتبر مفهوم الثقافة من أكثر المفاهيم اللصيقة لمفهوم الإنسان نظرا لأنه الكائن الوحيد من بين بقية الكائنات الذي استطاع تحوير وجوده الطبيعي وترجمته إلى وجود رمزي عن طريق ابتداعه للغة والفن والدين والأسطورة والى وجود اصطناعي قائم على منظومة الأدوات التي استعملها الإنسان البدائي وطورها الإنسان المعاصر تأقلما مع منطق الحاجة التي هي أم الاختراع فحاجة الإنسان البدائي إلى التوقي من حر الصيف وقر الشتاء مثلا هي التي كانت وراء ابتداعه للباس الذي اختلف من ثقافة إلى أخرى ،لذلك يمكن فهم هذا المصطلح على انه كل إضافة قام بها الإنسان للطبيعة وكل مجهود رمزي أو جمالي أو معرفي أو تقني حاول به الإنسان التواصل مع الآخرين أو تطوير وجوده البدائي من الوحشية إلى المدنية والحضارة عبر التاريخ .غير أن الإنسان لم يعرف ثقافة وحيدة وكل ثقافة لأي شعب من الشعوب مهما كانت درجة تأخره أو تقدمه ما تنفك تتطور إما بفعل داخلي نابع من تجارب الشعوب أو بفعل خارجي قائم أساسا على مبدأ المثاقفة الذي هو تأثر الثقافات فيما بينها ؛غير أن اكتشاف نظرية المثاقفة لم يتبلور بشكل جدي إلا في القرن التاسع عشر مع نشأة علوم بأسرها قامت أساسا للبحث في الثقافات ولدراسة الاختلافات بين الشعوب مثل الإتنولوجيا والإتنوغرافيا والأنثروبولوجيا .

3 – الثقافة والخصوصية:

إذا ما اعتمدنا تعريف الثقافة الذي صاغه إدوارد بيرنات تايلور[Edward burnett Tylor] في كتابه ''الحضارة البدائية'' الصادر سنة 1871 الذي يعتبرها «هذا الكل المعقد الذي يحتوي على المعارف والاعتقادات والفن والأخلاق والقانون والتقاليد وكل الاستعدادات والعادات التي يكتسبها الإنسان بما هو عضو داخل مجتمع...» يمكن أن نعرف الثقافة بأنها خصوصية الفرد وخصوصية المجتمع الذي ينسب إليها باعتبار أن الخصوصية من حيث الاصطلاح هي التميز عن البقية أي التفرد بشيء لا يمتلكه الآخرون فاللغة مثلا أو اللهجة أو الانتساب الديني أو الممارسات الطقوسية أو عادات بعض المجتمعات وآدابهم هي بمثابة أنظمة رمزية لا توجد إلا لديهم لذلك تعتبر خصوصيتهم الخاصة بهم وهويتهم الثقافية التي توارثها ذلك المجتمع وساهم في ابتداعها وتطويرها تاريخيا، ومن هذا المنطلق يمكننا أن نكتشف أن الخصوصية كانتساب رمزي متعدد الأبعاد لمدونة ثقافية معينة هي امتداد لهوية الفرد التي لم تعد تفهم فهما سطحيا متعلقا بالتثبت إن كان اسمه مستعارا أم حقيقيا بل أصبح هاجس البحث عن الهوية هو هاجس التنقيب الجاد عن الجذور الحضارية والانتماءات الرمزية الكامنة بطريقة لاواعية في الخلفية الثقافية للفرد .غير أن مبحث الخصوصيات وهاجس الهويات الإتنية قد تحول في بداية القرن العشرين إلى مبحث استعماري عنصري قائم على التفرقة بين الأعراق وافتراض أفضلية شعوب على شعوب أخرى بسبب الخصوصيات المختلفة والهويات الهجينة ونذكر على سبيل المثال الحملات النازية التي سعت إلى تنقية الجنس الآري وشن حملات إقصاء وتهميش استهدفت الآخر وعملت على إبادته فهل يشرع الاختلاف الثقافي والانتماء الحضاري

المتباين إقصاء الخصوصيات الأخرى؟ هل يحق لبعض التصورات الدفاع عن مشروع الإتنية المركزية أم أن هذه الأفكار لا تعد إلا أوهاما سياسية واختيارات إيديولوجية لم تفهم بعد الهوية الحقيقية للهويات التي هي في واقع الأمر هويات مركبة وخصوصيات مستلهمة من نماذج بيثقافية متباينة ومستندة إلى نفس البنى المنطقية تقريبا؟

4 -الهوية الثقافية بين الكثرة والوحدة:

يعتقد البعض أن الخصوصية بما هي مكون من مكونات الهوية الفردية أو الجماعية هي معطى ثابت لا يتغير وغير قابل للتطور وذلك بفهم الهوية استنادا لظرفية زمكانية وتاريخية واجتماعية أي بالنظر إليها ضمن وضعية معينه غالبا ما تكون قابلة للتغير بمرور الزمن وبفعل العديد من المؤثرات فهوية الطفل مثلا تتغير بتغير سنه من الطفولة إلى المراهقة إلى الشباب إلى الكهولة ثم إلى الشيخوخة كما يمكن أن تتغير بتغير مستواه العلمي من الأمية إلى المعرفة التي هي بدورها تتغير بتغير درجاتها والهوية المنتسبة إلى انتماء رمزي أو إيديولوجي معين يمكن أن تتغير بتغير معتقدات أصحابها وكذلك الشأن بالنسبة للهويات الثقافية التي يمكن أن تتجاوز الإطار البسيط لها لتصبح هوية مركبة على حد تعبير إدغار موران، وذلك بفعل الانفتاح على الثقافات الأخرى واستيراد أنماط سلوكية وفكرية ورمزية مختلفة عن الهوية الأم لذلك دأب علماء الأنثروبولوجيا على دراسة التفاعل الثقافي والحضاري بين الشعوب ورصد انتشار الثقافات أو بعض الأنظمة الخصوصية على مستوى كوني ؛ومن رواد هذه المدرسة الانتشارية [le diffusionnisme] نذكر الباحث الأمريكي ذو الأصل الألماني " فرانز بواس" [Franz boas](1858-1942) الذي قام بالعديد من البعثات الأنثروبولوجية الدارسة للعلاقات الممكنة بين الثقافات لعل أهمها : بعثة شمال المحيط الهادي [jesup north pacifique] التي اكتشف خلالها وجود علاقات ثقافية بين ثقافات شمال آسيا وثقافات الشمال الشرقي للولايات المتحدة الأمريكية على مستوى اللباس والطقوس والعادات والطباع المشتركة وضمن محاولته تحليل ذلك اعد المسالة إلى التجاور الجغرافي الذي يجعل من اللقاء الثقافي أمرا ممكنا وحتميا الشيء الذي يكون وراء استيراد وتصدير الخصوصية الثقافية لكلا الشعبين، وإذا قمنا بتعميم الظاهرة تصبح المسألة مؤدية إلى القول بأن كل ثقافة هي في الأخير مزيج لعديد من الثقافات التي أثرت فيها تاريخيا الشيء الذي جعله يكتشف مفهوم النسبية الثقافية ويرفض الأفكار المنادية بالإثنية المركزية القائلة بأفضلية عرق على عرق آخر وبحضارة على حضارة أخرى...

لقد حاول هذا الباحث اكتشاف الكثرة ضمن الوحدة الظاهرة للثقافات فكانت أعماله ملهمة للعديد من الدراسات الإنسانية مثل اللسانيات التي حاولت دراسة كيفية دخول مصطلحات ثقافة ضمن ثقافة أخرى وعمليات استيراد المفاهيم والتمفصلات اللغوية التي يمكن أن تؤدي في بعض الأحيان إلى ابتداع أنظمة لغوية جديدة واشتقاق لسان من لسان آخر.

غير أن أعمال كلود ليفي-شتراوس[Claude Lévi-Strauss] قد حاولت النظر إلى المسألة من منظور آخر باحث في ما هو مشترك بين الثقافات وما يمكن أن يؤسس وحدة إنسانية تكون قاسما مشتركا لجميع الثقافات مهما اختلف مستوى تحضرها ومستوى عقلانيتها وطبيعة وعيها سواء كان وعيا إحيائيا يحاول رؤية العالم رؤية أسطورية أنثروبومورفية (نزعة تعطي خصائصا إنسانية للظواهر الطبيعية) أو وعيا علميا متوسلا بالتقنية وبآخر مستجدات الاكتشافات العلمية؛هذا وقد استلهم هذا الأخير منهج الأنثروبولوجيا البنيوية من ما توصلت إليه اللسانيات من خلال تطبيقها للمنهج البنيوي الدارس للبنى التي تحكم اللغات وللهياكل المشتركة بينها مثل اشتراك جميع اللغات في البنية النحوية والصرفية والتركيبية وان اختلفت الألسن ،لذلك كانت أعماله عبارة عن حفر في الأسس الخلفية للثقافات ضمن الاشتغال على بنى معينة مثل القرابة والأسطورة وقد أدت دراساته الإثنوغرافية على قبائل" ماتو ڤروسو"[mato grosso] وقبائل الأمازون والدراسات التي أجراها على هنود البرازيل وخاصة على أنظمة القرابة وعلى ظاهرة زواج المحارم[l'inceste] إلى اكتشاف أن هذا النوع من الزواج يكاد يكون منعدما في جميع الثقافات تقريبا باستثناء الأسرة الفرعونية في مصر القديمة حيث كان الفراعنة يقبلون بذلك حفاظا على نقاء الدم الملكي المنحدر حسب اعتقادهم من أصل إلهي ؛ كما أدت دراسته للبنى الأسطورية بين شعوب العالم إلى اكتشاف علاقة التمثلات الأسطورية في جميع الثقافات بالبنى الواقعية الاجتماعية حيث نجد مثلا اعتماد الأماكن الموجودة في الرقعة التي ينتمي إليها الشعب وأسماء الأشخاص والتراتبية الاجتماعية المحلية في كل الأساطير تقريبا الشيء الذي يعكس أن البدائي يفكر بنفس طريقة المتحضر وما الفرق بينهما إلا فرقا في الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي أحاطت بكليهما وأسهمت في ترقي المتحضر وبقاء البدائي في نفس المرتبة لذلك أكد في كتاب "العرق والتاريخ" رفضه للنظريات العنصرية مثل نظرية" ڤوبينو" القائلة بضرورة التمييز بين الأعراق مثبتا أن لا شيء في العلم المعاصر يمكن أن يؤكد أفضلية عرق على آخر أو أفضلية ثقافة على أخرى بل كان إسهام الثقافات البدائية واضحا في إثراء المخزون الإنساني للشعوب .

إن أطروحة كلود ليڥي-شتراوس هي بمثابة البحث في الميتا-ثقافة أو في اللاوعي الثقافي إذا ما شرعنا لأنفسنا إستيراد المفهوم اليونڤي الدارس للاوعي الجمعي ولأنها كذلك فقد كانت محاولة جادة في رصد ما هو كوني بين الثقافات وان كان

كونيا ضمنيا أي كونيا غير مرئي أي غير واضح المعالم وغير جلي في حد ذاته إلا بضرب من ضروب التأويل والتخصص العلمي الشيء الذي يشرع لنا للتساؤل عن إمكانية تحقق الكوني الفعلي وعن مدى واقعه وآفاقه وحدوده غير أن التساؤل بشأن الكوني هو في الواقع تساؤل بشأن التواصل والأنظمة الرمزية لا لشيء إلا لأن الكونية هي في أكثر معانيها حميمية تعني الإمتداد الزمكاني واللانهائية والتداخل لأنظمة الوحدة ضمن كثرة ممكنة تداخل العناصر الأربعة –كما بينا ذلك منذ بدء المبحث – لتشكيل الكون ومنها التكون ·

5-الإختلاف الثقافي وصدام الحضارات:

يعتبر سؤال الاختلاف هو سؤال الخصوصية عن جدارة، التي لا تكون كذلك إلا باكتشاف المختلف والمنتمي إلى سجل هويات أخرى ،غير أن الاختلاف قد يشمل سجلات ومجالات يمكن أن تحول الاختلاف- الذي يعني التنوع- إلى خلاف حقيقي يجعل التقاء الثقافات غير ممكن ويحول الرغبة في الكونية إلى استعمار فكري وإيديولوجي يجعل من المشهد العالمي صدامي وصراعي ،وضمن هذا الأفق المتوتر اشتغل العديد من مفكري ما بعد الحداثة الذين من بينهم صاموئيل هنتنڨتون[Samuel p. huntington]الذي حاول أن يبين خاصة في كتابه: «صِدام الحضارات»[le choc des civilisations] الصفة السلبية للكونية بماهي قتل وطمس للخصوصيات حيث اشتغل على علاقة الحضارة الغربية بغيرها من الحضارات وحاول نقد العقل الغربي الذي يسعي إلى فرض السيطرة الاقتصادية والسياسية على الحضارات اللا-غربية هذه السيطرة التي تحولت فيما بعد إلى سيطرة ثقافية قائمة على طمس الهويات والانتماءات الرمزية وذلك استنادا إلى محاولة تصدير الفكر الحداثي المنادي بالتحرر الفكري والديني السياسي إلى الثقافات الأخرى ،وذلك ضمن محاولة تأسيس مشروع كوني يريد امتصاص الخصوصيات ضمن فكرة "الحضارة العالمية" التي تسعى إلى التعامل مع الإنسان وفق المقاييس الأخلاقية الغربية الشيء الذي كان سببا في وجود ردات فعل صداميه من الخارج عن طريق المدافعين عن الهويات الدينية والخصوصيات القومية ومن الداخل عن طريق مجابهة المهاجرين والأقليات العرقية الموجودة في أوروبا وأمريكا للممارسات التي قد تتخذ طابعا عنصريا أحيانا ضدهم يكون مستهدفا لرموزهم الثقافية ولديانتهم ولانتماءاتهم الفكرية المختلفة .

وكنتيجة لتحليل هذه الفكرة يعتبر هنتنڨتون أن التنازل عن الخصوصيات الثقافية لبعض الشعوب لن يكون بالسهولة التي يتصورها الغرب بل إن المقاومة للغربنة[l'occidentalisme] والتشبث بالهوية قد يصل إلى حد استعمال العنف إذا ما تعلق الأمر بالمساس بالمقدسات خاصة، لذلك لا يمكن تجاوز صراع المطلقات الذي يعبر عنه ماكس ڤيبر بحرب الآلهة[la guerre des dieux] إلا بالتحاور مع الآخرين قصد إيجاد ما يمكن أن يكون مشتركا بين الجميع أو عن طريق فسح المجال لجميع الخطابات للتعبير عن رأيها ومعتقداتها بكل حرية وبدون أي تحفظ سياسي أو عرقي أو إيديولوجي وبهذه الطريقة يمكن إيجاد نظام عالمي يؤسس للتعايش السلمي بين الحضارات·

إن نظرية هنتنڨتون وإن بدت إنسانوية في نهاية التحليل من خلال طرحه للحل السلمي الذي يمكن أن يستنقذ الاختلافات الثقافية عن طريق حوار الثقافات فانه في الواقع حل سياسي يريد إستنقاذ الحضارة الغربية وتحديدا انتماءه الأمريكي من العنف الذي قد يتولد من جراء مقاومة القيم الدخيلة على الثقافات الأخرى وتأثيرات ذلك على السياسة الأمريكية وعلى مصالحها الاقتصادية فيما بعد نظرا لأن المختصين في العلوم الحضارية يعرفون مفهوم الحضارة العالمية بأنه آخر مرحلة يمكن أن تصل إليها ثقافة ما حيث أن الثقافات تنشأ ضمن إطار ضيق ثم تتطور ضمن اتجاه داخلي ينتج ثقافات فرعية محلية وضمن اتجاه خارجي يسعى إلى تصدير الثقافة المحلية نحو ثقافات أخرى ثم إلى تدويلها لتتحول إلى ثقافة عالمية ثم تتطور هذه الثقافة العالمية لتصبح حضارة عالمية غير أن قانون الحضارات العام يقر بأن كل حضارة تبلغ أشدها ثم تتفكك وتندثر...

6. الكوني مطلب إنساني:

-1 - في الوعي بشروط الكوني:

ليس شأن الفلسفة إن تقتات من الواقع إنها تصوغه وتفهمه لتقوله بامتياز لذلك هي تأتي دائما متأخرة إنها تكشف "بعد أن يكتمل الواقع مسار تكونه ويأتي على نهايته " هكذا يؤكد هيقل ولكن، في زمن النهايات تحتاج الفلسفة أن تفكر في البدايات وعندما يعلن المركز صلفه وجبروته ليس لها إلا أن تصحح المسار فغرضها

إيتيقي ومسارها إنساني من هنا جاءت العودة ومن جديد للتفكير في الكوني لا لأنها علّقت التفكير فيه بل هي تستأنف التفكير لبروز مفاهيم جديدة تتجمل بالمساحيق لتعوضه حتى يظهر الإنسان المعولم على أنه الإنسان الكوني النموذجي.

إن الكوني فلسفيا شيء آخر مغاير تماما إنه بالسلب ليس العولمة التي نقلتنا من "دعه يعمل" إلى "دعه يربح" بل الكوني مطلوبه " دعه يعيش " هنا يستحيل الكوني مطلبا ملحا وأفقا إنسانيا هو من الضرورة ما يجعل غيابه إعداما لإنسانية الإنسان أولا وهدما لكل القيم الأخلاقية ثانيا.

لعلنا لا نتعرف على الكوني حقا إلا متى فكرنا في ملامح المثقف القادر على إحلاله بديلا لراهن لا يتجسد فيه هذا المطلب إلا من حيث هو دال دون مدلول.

حدد هيغل في كتابه " العقل في التاريخ " سمات المثقف الكوني.

- انه من يحسن ختم أفعاله ببصمة الكلية.
- انه من تخلى على خصوصيته.
- انه من يتصرف وفق مبادئ كلية.
- انه من لا يتصرف وفق ميولا ته ورغباته.

إن من أدرك هكذا خصال أمكنه التعود على حياة التأمل فعرف المهم والمفيد وعزل الظرفي والمظهر بل بذلك يبلغ عملية التجريد بما هي السمة المميزة للمثقف الكوني.

إن هيغل وهو يرسم ملامح هذا المثقف الكوني وجدناه يميزه عن" الجاهل" الذي استغرقه الآني والظرفي والمظهر فهو وإن تمكن من " استيعاب السمة الأساسية لشيء ما في الوقت الذي يحرّف فيه عشرات السمات الأخرى "

إن المثقف الكوني هو من تصرف وفق أهداف كلية، فقهر الذاتي وتجاوز الخاص وتملص من الأهواء وتغلب على النزوات، إنه من كان فعله لا لنفسه بل للآخرين ولعلنا هنا نقترب من كانط حين ميز بين الأمر القطعي أي الواجب من أجل الواجب والأمر الشرطي أي الواجب خوفا من الواجب في قوله " افعل فقط طبقا للمبدأ الذاتي الذي يجعلك تقدر على أن تريد له في الوقت نفسه أن يصير قانونا كليا ".

إذا متى يمكن أن نقول إن فعلا ما بلغ الكلية؟ انه متى كان قطعيا فالكوني من هنا ايتيقي أو لا يكون بل لا معنى له إذا لم يكن إنسانيا لأنه عمق الإنسان وحقيقته أو لم يقل مالبرانش في كتابه " إضاءات حول البحث عن الحقيقة ": "إن العقل الذي نستشيره حين نتأمل في أعماق أنفسنا هو عقل كوني " وفي الكتاب تأكيد على أن التأمل لا الانفعال هو الطريق الأسلم نحو الكونية.

إن الكونية إذا مشروطة وقد تكشفت الشروط مع هيجل وكانط ولكن بأي معنى تكون حاجة أمن جهة كونها ضرورة ثقافية أم من حيث هي استكمالا لمنقوص أنطولوجي؟

2 - الكوني ضرورة ثقافية:

" علينا أن نوسع من محتوى الأنا أفكر الديكارتي " هكذا أعلن هوسرل وهو يؤسس البناء الظاهراتي فإذا ما كان الوعي عند ديكارت من الأنا والى الأنا فإن الوعي عند هوسرل سيعطي للآخر قيمة *" فكل حاله وعي هي وعي بشيء ما "* ، فالقصدية تؤمن بالتضايف وتعطي للآخر المغاير حق الوجود لأننا وبه نستكمل ماهيتنا فالانا محتاج بالضرورة لآخر يدعمه ويحاوره على هذا الأساس سيتأصل الإنفتاح ظاهراتيا لتصبح الكونية حاجة ثقافية فالآثار الثقافية بدءا بالموناليزا مرورا بالآثار وصولا إلى السلوكيات قادرة على أن تخترق الخصوصي لتعبر عما هو إنساني كوني، هنا تساءل مرلوبنتي ما دلالة الحضارة؟ وكيف للانا أن تتحول إلى نحن ثقافية؟ وكيف يستحيل التعايش في إطار التنوع علامة دالة على الكوني كأفق إنساني؟

يتأكد مع ميرلوبنتي أن الآثار وسيط بين الماضي والحاضر بل بها يكون الإرتقاء من الخصوصي إلى الكوني ، فالآثار علامات دالة على حضور العقل بإمتياز في لحظة تاريخية ما، لذا نرى أن العالم الثقافي غامض إلا انه حاضر بعد، هنا قد نكون في حاجة إلى الأبحاث الأنثروبولوجية لتوضح لنا هذه المفارقــة ف"التقدم الذي أنجزته الإنسانية – يقول كلود ليفي شتراوس – منذ وجودها ظاهر وواضح" إن ما يجعل الشعوب حاضرة رغم غيابها هو ما خلدت سواء كان التخليد ظاهرا – مواعين آثار، كتب... – أو باطني من حيث كونها عدلت مسارا وأسهمت في بناء آخر فحقبة الحجر المشطوب أو المسمى بالعصر الحجري مازال إلى اللحظة نقطة دالة في التاريخ الإنساني وهو ما يدل ان المنجز كان في لحظته خصوصيا أما الآن فانه ملك إنساني كوني.

إن ما يصح على الثقافات يصح أيضا على الأعراق هكذا يرى كلود ليفي شتراوس المراهن على فكرة " تحالف الثقافات " الذي يسمح لكل ثقافة بالتفاعل مع الأخرى دون أن تفقد خصوصيتها.

إن الكوني مطلب تدعمه مآثر الإنسان الثقافية وهنا قد تلعب الأنظمة الرمزية، وبخاصة الفن دورا أساسيا في إبراز الطابع الكوني للحضارة والثقافة الإنسانيتين يقول هيجل "إن أمما بأسرها لم يتيسر لها التعبير عن عقائدها وعن أشد حاجاتها تجذّرا إلا بما شيدت من معالم".

إن عظمة الآثار تكمن في صمودها وقدرتها على تأبيد الماضي لتجعل حضوره في الحاضر دائما وإن كان فكرة متسترة إلا أنه دليل على أن الأنا ،نحن والثقافة ثقافات على اعتبار أن للانا تجربة ووعي عن ذاك الوسط الثقافي الذي خلقه وعن السلوكيات التي تتناسب معه وهنا يؤكد ميرلوبنتي " عندما أكون قبالة آثار غابرة أتصور بالمماثلة نوع البشر الذين عاشوا فيها " هنا يكون التواصل بين الأنا والآخر بل بين النحن والهم ،فالمسافة تقطعها الآثار والهوة يردمها الوعي ليردم بذلك التباعد وينبجس الكوني كأفق جامع ولحظة تأليفية ترتقي بالإنسان إلى مصاف الإنساني وتتعالى بالخاص إلى منزلة الكلي.

إن مقصود مولوبنتي هو التأصيل لفكرة " التعايش " من حيث هو الآلية المثلى لتجاوز المركزية، فالانا بلا قيمة إذا ما أعدم الإعتراف بالتنوع والتكامل، هنا يصبح الكوني مجالا لانصهار الحياة الفردية مع الحياة الجماعية.

3- الكوني ضرورة أنطولوجية:

قد يكون لزاما العودة إلى الفلسفة السياسية لكانط للوعي بالطابع الكوني لحقوق الإنسان فالمنطلق من هنا حقوقي سياسي مطلوبة رسم ملامح انطولوجيا الكوني أما الرهان فبحث فيما هو أنثروبولوجي لأن الإنسان هو سؤال الأسئلة عند كانط على هذا الأساس سيفكر في الكوني أنطولوجيا من خلال التأكيد على ضرورة احترام الغريب استجابة لشروط الضيافة الكونية فما الذي ألزم كانط على المطالبة بتحقيق شروط الضيافة الكونية؟ وكيف ميز بين حق الزيارة وحق الإقامة وأخيرا كيف لحق الضيافة أن يكون مرتكزا لتأصيل المواطنة الكونية؟

بوضوح يؤكد كانط أنه، ولضمان الحق السياسي الكوني في الحالة المدنية يتوجب المرور بشروط ثلاثة:

- <u>تأصيل نظام جمهوري</u>: على اعتبار أنه الحل الأمثل لتلافي الحرب المعممة.
- <u>إنشاء كنفيدرالية</u>: فالتعايش بين الدول في إطار كنفدرالي من شأنه أن يحد من نفوذ صاحب السلطة.
- <u>تحقيق المواطنة العالمية</u>: من خلال سن قانون سياسي كوني.

إن ما يهمنا هنا هو اللحظة الثالثة على اعتبار أن من مستلزمات الحق السياسي الكوني ضمان " شروط الضيافة الكونية " ويبدي هنا كانط ملاحظة، فالمقصود هو محبة الحق وليس محبة الإنسان لكن ماذا نعني بحق الضيافة هنا؟

إنها تعني حق الأجنبي في ألا يعامل وكأنه عدو حينما يحل في إقليم آخر فالكنفدرالية تعني مشروعية تنقل الأفراد بين الأقاليم فالضيف لا يجب أن نهابه أو نخشاه طالما كان مسالما بل لا يجب علينا ان نناصبه العداء إنه مجرد مختلف عنا وبالتالي فمن حقه امتلاك خصوصية مغايرة.

للضيف حقان، حق الإقامة ولكنه مشروط بمعاهدة وحق الزيارة وهو ملك للجميع طالما ان "الأرض ملك للجميع" ويقدم هنا كانط برهانا كوسمولوجيا ليدعم به رهانه الانطولوجي أي حق تواجد الإنسان أينما عنّ له من اجل مقصد هو دائما وفي المنتهى أنثروبولوجي لأن الإنسان إنما هو الغاية القصوى.

إذا ولئن نفى كوبرنيكوس مركزية المكان ها هو كانط ينفي مركزية فكرة المواطنة إذ لكل إنسان أن يحيا أينما شاء، انه المنفتح على العالم والذي مكنته حقوقه من أن يكون صديقا وضيفا مبجلا.

يراهن كانط إذا على تأصيل فكرة "الاختلاط "أي المزج بين الخصوصيات بما هو الخيط الهادي لخلق سلم أبدية تخرجنا من اللامعقول إلى المعقول ومن الفوضى إلى النظام ومن التشرذم إلى الوحدة أو قل بلغة كانط من الإعوجاج إلى التعديل Rectification طالما أن الإستقامة المطلقة مطلب صعب التحقيق عند كانط.

نتأكد في المنتهى أن مطلب الكوني كانطيا إنما يتجلى في خلق واقع انطولوجي متصاهر متضايف ومتحد نضمنه بسن دستور سياسي كوني " ولعل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كان استجابة لهذا المطلب الكانطي في مادتيه الثانية عشر والثالثة عشر.

المادة 12: البند الثاني

يحق لكل فرد أن يغادر أية بلاد بما في ذلك بلده كما يحق له العودة إليه.

المادة 14: البند الأول.

لكل فرد الحق في أن يلجأ إلى بلاد أخرى أو يحاول الإلتجاء إليها هربا من الاضطهاد.

بقراءة لهذه المواد يتأكد وللوهلة الأولى الطابع الكوني لمبادئ حقوق الإنسان لكن لعل هذا الإقرار بالكونية إنما هو إيهام بها كما أكدت عن ذلك حنا آرنت في كتابها "الإمبريالية" فقد حثت على ضرورة الإنتقال من حقوق الإنسان إلى حقوق الشعوب لما في هكذا انتقال من رغبة جادة وبحق في الكونية، فالإعلان يقر بها ويطلبها ولكنه مغرق في الخصوصية وعيا وليس جهلا، ولا غرابة فقد سنته الدول المنتصرة بعد الحرب العالمية الثانية على ارض الدولة المنهزمة آنذاك وعاصمتها برلين لذا فأي إنسان نتحدث عنه في حقوق الإنسان؟

إن هذا النقد الموجه لزيف كونية حقوق الإنسان يدفعنا إلى التفكير وبعمق في هذا الذي أصبح ملتبسا خصوصا إذا ما جاورته بعض المفاهيم التي تحاول أن تقتات منه إذ بها تطمسه.

7- الكوني بين الحاجة الإتيقية والتبرير الإيديولوجي.

1) __العولمة إفساد للكوني:__

لقد كان الكوني ولا يزال بحاجة ماسة ومطلب أكيد ولكن حاجتنا إليه وطلب ودّه لا يجب أن يحجب عنا تمنّعه من خلال تلويناته إذ لعله يزين عند البعض بمساحيق تخدعنا وتنيره بأضواء تبهرنا فلا نرى من حقيقتة إلا ما أراد لنا رؤيته، على هذا الإعتبار يكون لزاما وفي المنتهى.

- إدراك الأبعاد الإيديولوجية لمطلب الكوني وخطرها على الخصوصية.
- المراهنة على تخطي التضليل العولمي نحو تأصيل " كونية جذرية ".

علينا إذا تشذيب مطلب الكوني مما أصابه في أيامنا من تلف جرّاء التصاقه بمفاهيم مشابهة ولكنها مخادعة كالعالمي والعولمي. هنا سيشتغل بودربار بعمق ليشخص الداء أما الدواء فلعلنا نعثر عليه ونحن نقرأ كتاب فرويد هاليداي " الكونية الجذرية لا العولمة المترددة".

إن الكونية وكما تقدم تأكيد على ما هو قيمي من حقوق وحريات وثقافة وديمقراطية أما العولمة فمنحاها سوقي لأنها امتداد للرأسمالية والإمبريالية، إنها الطور الذي أعلن عن تجاوز مطلب " دعه يعمل " إن تأصيل مطلب " دعه يربح " فهي فكرة ظهرت في الخمسينيات من هذا القرن ولكنها تأكدت بديلا بعد أن تفكك المعسكر الإشتراكي بل وتحديدا بتوقيع اتفاقية التجارة العالمية وما ظهور فكرة " النظام العالمي الجديد " إلا إعلانا عن نجاح العالم المعولم. إن التبشير بمجتمع الرفاه الذي يقوم على سعة فضاء السوق أي على المنافسة سيقتل مطلوبنا إذ ليس للدولة الحق في أن تتدخل.

هنا امحت الحواجز وأصبحت الحدود بلا معنى وجوازات السفر بلا قيمة. إن مخادعة العولمة تكشفت من حيث هي لا تطلب يدا منتجة جديدة ولكن تستحمل فما مستهلكا جديدا.
لقد استبدلت الخصوصية بالخوصصة وحل الإيروس محل اللوغوس فنحن اليوم إزاء برونوغرافيا جديدة بما هي فجور جنسي واختلاط عبثي فالثقافة الغربية أضحت تراود الثقافات الأخرى وتتحرش بها ويلعب الحرب هنا دورا رئيسيا ولعل عورات سجن أبو غريب وبإنكشافه فضحوا العالمي المتخفي والعولمي المغالط والكوني الجديد المظلل.
لا تعتبر العولمة خطرا على تنوع الثقافات من حيث هي نزوع مظلل نحو الكونية فقط بل لأنها مشروع لسيطرة الأقوى على الإعلام والنظم الرمزية بعامة وعلى السوق وبالتالي على القرار فالإعلام في ظل العولمة يقدم الرأي الواحد وفي السوق يقدم الخيار الواحد وكذلك في السياسة يستبد بالرأي وبالقرار فالعولمة من هنا إنما هي نزعة لإكراه العالم على ديكتاتورية الخيار الواحد لذلك لا غرابة أن يكون مناهضيها كثّر في عالمنا.
يتأكد إذا أننا في حاجة ومن جديد للتفريق بين الكوني القيمي والعولمي الكارثي علنا بذلك نتخلص من مباشرة هذه المفاهيم تلقائيا لتلافي التداول الديماغوجي لها فالمآل إذا لم نقم بذلك هو مزيد التأكيد على الإنسان المعولم أو الإنسان النموذج؟
يؤكد بودريار أن الخصوصية في ضل العولمة تعدم وتموت بل ويعترف بعنف العولمي فالغرب دمر كل الخصوصيات التي دمجها ويدمجها بالقوة بما في ذلك من طمس للهويات وإعدام للثقافات وقتل لإختلاف والتنوع، إنه نزوع إلى الهوية أي التطابق لضرب الهوية من حيث هي قوام الخصوصية.

2 - "العيش معا" بين الوهم والواقع.

لعل الكونية التي تتستر خلفها قوى رأس المال والمزوقة بالعقل والتقدم والتضامن من أجل العيش معا ليس إلا إيديولوجيا جديدة للأحادية والقطبية والمركزية بل بها تتستر على الاستعمار والهيمنة والغزو وتهجين الشعوب ونمذجة الإنسان فالتاريخ الملموس يكشف زيف هذه التطلعات الطوباوية فالدول الأقوى اليوم هي التي تكيف مطلب الكوني وتصرّف مضامينها فلسفيا وثقافيا، فعن أي كوني نتحدّث ما بعد الكتاب " نهاية التاريخ والإنسان الأخير" لمنظر التوجه العولمي فرانسيس فوكو ياما ففكرة النهاية إقرار جازم بأن التاريخ قد إكتمل وأن الإنسان أتى على نهايته حتى لكأن الأمركة أضحت قدر الإنسان المحتوم .
إن هذا التحول من مفهوم الكونية من حيث هو مطلب ايتيقي ليصبح سندا لقوى الربح والوفرة ومجتمعات الرفاه، حير المفكرة أراد كريشمان في مقالتها " العولمة والرغبة وسياسة التمثيل " حينما قالت: ما وجه الفطنة في العالمية؟ ولماذا تكون خطاباتها مغرية بشكل لا يقاوم؟ ما هي طبيعة سلطتها؟ بل تعتبر هذه المفكرة أن فكرة العالمية والعولمة بيانا دروينيا لبقاء الأصلح وهنا تكون العودة المتسترة للمركزية الغربية التي تدافع عن الخصوصية لتنفيها وعلى الكونية لتقتات منها.
إن الكونية طريق جديد للهيمنة نظريا وأما العولمة فممارسة تطبيقية لهكذا هيمنة لتلعب العالمية دور الوسيط في لعبة الأقنعة.
إن مقصود الفلسفة في المنتهى أن تتظنن من أجل كشف الأقنعة لكن " واجب النقد اليوم يجب أن يرافقه واجب المعقولية " كما قال فرويد هاليداي في كتابه " الكونية الجذرية لا العولمة المترددة " الذي استند إلى دابليو. جي راسمان ليميز بين ما أسماه " المستحيل المرجّح " و"الممكن المستبعد" فعالمنا اليوم مطالب بدعم المستبعد وذلك لتحقيق الممكن على اعتبار أن الاطمئنان للسائد ومسايرة الواقع إعلانا عن موت الفلسفة فعالم اليوم يئن والمضطهدين بحسب عبارة ماركس مازالوا يتنهدون بل بصوت أعلى من ذي قبل بل إن الدين غير قادر لأسباب عدة على التخفيف من تلك التنهيدات.
إذا عزاؤنا اليوم إذا ما رمنا للكونية ديمومة وواقعية التطلع إلى نظام عادل مقام على المساواة والديمقراطية والحقوق رغم كونها مبادىء تدخل في خانة " الممكن المستبعد " خصوصا إذا ما علمنا أن التقدم في تكنولوجيا المعلومات يهدد الخصوصية والتقدم في التكنولوجيا الحيوية يهدد المعايير القيمية إذا وبعد "الريزو" وما رافقه من تطور بيولوجي في عالم "الجينوم" ليس لنا إلا أن ننتظر طويلا فبقدر تسارع العلم والتقنية بقدر ما يكون "الممكن المستبعد " أكثر بعدا ولكنه ليس مستحيلا.
ليس من باب التشاؤم أن نؤكد هذه الأحكام إذ في زمن الجندر والجنس المصور أو البورنوغرافيا قد يكون التشاؤم طريقنا نحو مساءلة حقيقية للراهن.
إن التفكير في الكونية إذا يمر أولا بالحد من تسارع العلم وثانيا بفهم كيفية اشتغال العالم.
وأما مفتاح هذين الشرطين فأكد عليه شيلر schiller في كتابه " في جمالية تعليم الإنسان " بالقول إنه التعليم الذي يكرّس فكرة أن الفرد مواطن دولته ومواطن العصر الذي يعيش فيه.
على هذا الأساس يمكننا الحديث عن " كونية جذرية " منحوتة بمنظومة قيم عالمية مشتركة تتفق عليها الحضارات والأديان كمرجعية ونظام معياري يحددان أنماط العلاقات على أسس تعاونية ليست صراعية حتى يقتنع الجميع أن جوهر

الكونية ليس نتاج الفكر الغربي حصرا بل فكر الإنسان عامة الذي ساهمت فيه وما تزال كل ثقافات العالم سواء راهنا أو عبر قرون التاريخ الطويلة.

إن الكونية أخيرا وعي ومسؤولية فطالما أن المستقبل يبدأ من الحاضر كما انطلق الحاضر من الماضي فإن الكونية انخراط في بناء مستقبل أفضل للجميع رغم تعدد الأعراق والثقافات.

المحور الثاني: العلم بين الحقيقة والنمذجة

مدخل إشكالي:

*** في راهنية المسألة:**

يبدو أنّه "لم يعد بالإمكان أن نفكّر بعد إينشتاين مثلما كنّا نفكّر قبله". فلقد انتهى الأمر بالعلم في ظلّ التطوّرات التي شهدها انطلاقا من بداية القرن العشرين، بالإضافة إلى ظهور مباحث علمية جديدة (الألسنية، علوم التربية، علوم الاتّصال، المعلوماتية، السيبارنيطيقا) إلى الانثناء على ذاته ومراجعة جملة أسسه ومبادئه ومعتقداته، حيث لم يعد بإمكان منظومة المفاهيم السائدة استيعاب ما تطرحه التطوّرات العلمية من إشكاليات. وقد كان لذلك الأثر المباشر في طرح عديد القضايا ذات الصبغة الأبستمولوجية والفلسفية والمتّصلة بطبيعة المعرفة العلمية.
ولعل أهم ما أفضت إليه هذه المراجعة ظهور مصطلح النمذجة التي تعبر عن وصف لمسار اشتغال العلم وكيفية بناءه أو إنتاجه، لذلك يبدو ضروريا أن نولي مسألة النمذجة وإنشاء النماذج ما تستحقه من عناية قد تسمح لنا ببيان كيف؟ ولماذا؟ ومن أجل من؟ تبنى وتتصور وترسم أو تكتب النماذج العلمية؟ كما يعد من الضروري أن نتبين مشروعية النماذج التي تبنى وتطبق للتفكير في الواقع بما فيه من ظواهر وسلوكيات.
فإذا سلّمنا مع بول فاليري بأننا "لا نفكر إلا على أساس النماذج" [nous ne raisonnons que sur des modèles]، وجب أن نفهم كيف تبنى النماذج، وأي منزلة إبستيمولوجية للنمذجة في الثقافة العلمية، وأي قيمة فلسفية للنمذجة؟ أو ما الذي تقتضيه من مهام في علاقة برجل المنطق والإبستيمولوجي والفيلسوف؟ ولعل الصعوبة التي تعترضنا في هذا المقام تكمن في أن اهتمام الثقافة العلمية بالنموذج معاصر، ففي مستوى البحث العلمي يبدو النموذج بما هو وسيلة أو أداة إنتاج وعرض المعرفة مفهوما حدثا، كما يبدو مفهوم النمذجة مستحدثا بحيث لا نعثر في المعاجم المتداولة على تعريف للنموذج وفق ما يفهم في معالجة الظواهر التي تعتبر مركبة، بل لعل حضور فكرة النموذج في التقليد الفكري وتعدد مجال فهمه واستخدامه ما يؤكد هذه الصعوبة نظرا لإمكان الخلط بين دلالة النموذج علميا ودلالته في التقليد النظري، لكن هذه الصعوبة لا ينبغي أن تحول دوننا والتفكير في المسألة إذ غدا النموذج كما النمذجة الكلمة المفتاح على ما يبدو في لغة العلم والعلماء والمهتمين بالشأن العلمي، وهو ما يؤكد راهنية مسألة النمذجة وما يضفي مشروعية على تناولها بغاية بيان منزلة النموذج والنمذجة في الفكر العلمي المعاصر من جهة إبستيمولوجية وفلسفية.

***الإشكالات النظرية التي تثيرها مسألة النمذجة:**

- إنّ النمذجة كما النموذج مصطلحات حديثة في مقاربة العلم وهو ما يجعلها مسألة ملتبسة تحتاج الكثير من النظر والدقة المفهومية خاصة في علاقتها بجملة من المفاهيم المجاورة على غرار البراديغم أو النموذج الإرشادي، أو مفهوم المثل الأعلى العلمي، أو مفهوم المثال الأفلاطوني...فما المقصود بالنمذجة وأي دلالة للنموذج وأي منزلة له في الفكر العلمي؟ هل يعد مجرد انعكاس لواقع معطى أم أنّه إنشاء لواقع لا يتحقق إلا بالقطع مع المعطى؟ هل تمثل النمذجة مجرد مسار أو منهج أو طريقة يتبعها العلماء في بحثهم ليكون بذلك وسيطا نفوض له وظيفة المعرفة أم أنّه مجرد إجراء لتجسيد المعرفة في صور أو رسوم أو بيانات فيزيائية كانت أو مجردة؟ أم أنّ النمذجة لا تعد طريقة علمية وإنّما طريقة تستعمل العلم؟ وإذا سلمنا بأن النمذجة هي السمة المميزة للعلم اليوم فأي علاقة لها بالمنهج التجريبي في دلالته الوضعية من ناحية وبالبراديغم الوضعي أو الخبري أو الواقعي من ناحية أخرى؟ هل يمكن النظر إلى النمذجة بما هي امتداد للعقلانية الكلاسيكية أم بما هي إعلان عن براديغم جديد مغاير في مبادئه ومعاييره ونتائجه؟ وإذا أخذنا بعين الاعتبار بنية النمذجة أو أبعادها التركيبية والدلالية والبراغماتية، فكيف نفهم العلاقة بين الجانب التركيبي الذي يحيل على الطابع الصوري للنموذج والجانب الدلالي الذي يحيل على علاقة النموذج بالواقع والتجربة والتوقع والتفسير؟ هل أن الواقع هو ما يمثل أساس إنتاج البنية التركيبية للنموذج ليكون الحدس هو منطلق هذا البناء أم أنّ البعد التركيبي يتشكل صوريا ثم يجد مجال انطباقه في الواقع؟ وأي دور ومعنى للتجربة حين يتعلق الأمر بالبعد الدلالي؟ هل تحافظ التجربة على دلالتها الكلاسيكية بما هي ملاحظة مجهزة ومجال إثبات النظرية أم بما هي تجربة افتراضية أو اصطناع يتم بوساطة الحساب الرقمي [الحاسوب] ؟ وأي علاقة بين النموذج والنظرية؟ هل يعد النموذج مجرد تجسيد للنظرية العلمية أم أن النموذج يتماهى مع النظرية؟ أم أن النموذج نظرية ذات بعد عملي؟ أم ينبغي النظر إلى هذه العلاقة جدليا بحيث لا ينتج العالم نموذجه إلا وفق تصور نظري ما قبلي وأنّ النموذج من شأنه أن يعدل النظرية أو يدفعها إلى مراجعة مبادئها ومسلماتها ومفاهيمها؟ ثم هل من معنى للموضوعية في النمذجة والحال أنّ علاقة الذات بالموضوع لم تعد "محايدة" على معنى الموضوعية الأنطولوجية، في مقابل الحديث عن علاقة تفاعلية بين الملاحظ وموضوعه، هي من جنس العلاقة الفينومونولوجية حيث لا يدعي المنمذج أنه يصف الواقع كما هو وإنما يصف الواقع كما

يتمثله؟ وكيف نفهم علاقة النموذج في جانبه التركيبي والدلالي بالجانب البراغماتي؟ هل يفيد هذا الجانب بأن العلم قطع مع القطع مع الغائية؟ هل انتهى إلى إعلان علاقته بالغائية على وجه الملأ ليجعل زيجته بها شرعية حتى وإن لم تكن مشروعة، ليقطع بذلك مع علاقة سرية ارتبط بها بالغائية إذ على حدّ عبارة جاكوب كانت علاقة العلم بالغائية شبيهة بعلاقة رجل بامرأة يريدها ويعاشرها دون أن يريد لعشرته معها أن تظهر للعيان. وأي دافع لعودة الروح لمثل هذه العلاقة؟ أو لصالح من؟ هل أن مثل هذا التحول يهدف إلى تحقيق ضرب من المصالحة بين الواقع العلمي والواقع الإنساني تجاوزا للطابع الجاف والمجرد للعلم أم أنّه إعلان عن علاقة عضوية بين العلم ورأس المال تجعل من النجاعة بدل الحقيقة ومن التحكم بدل التفسير القيمة الأسمى للعلم؟ ألا يمكن وفق هذا القول أن نشكك في الطابع العلمي للنمذجة؟ ألا يمكن القول بأن النمذجة ليست مجال اشتغال العلماء وإنّما مجال اهتمام المهندسين ومكاتب الدراسات والخبراء ورؤساء الأموال حتّى إن اعترفنا باعتماد العلماء على النماذج لتوضيح نظرياتهم؟ وبالتالي ألا ينبغي النظر إلى النمذجة لا من جهة أنها مسار علمي حتمه التطور العلمي وطبيعة الظواهر المركبة وإنما من جهة أنها تدعي العلمية لتخفي طابعها الإيديولوجي وتضفي مشروعية على أفعالها؟

2 - دلالة النموذج والنمذجة:

يعرّف النموذج حسب فاليزار" بما هو كل تمثل لنسق واقعي سواء كان ذهنيا أو ماديا، يتم التعبير عنه بلغة أدبية أو في شكل رسوم بيانية أو رموز رياضية" كما يعرّفه دوران بقوله" يشمل معنى النموذج في دلالته الأكثر اتساعا كل تمثل لنسق واقعي مهما كان شكل هذا التمثل". والنمذجة وفق هذا التحديد هي التمشي المنهجي الذي يفضي إلى إنتاج النموذج والذي يعني التمثل لكائن ما يوجد في الواقع ولكيفية اشتغاله، وتفترض النمذجة أنّ كلّ كائن هو بمثابة منظومة تشتغل على نحو ما، ليكون النموذج منزلا ضمن حقل الفكر النسقي وهو ما يعبر عنه فاليزار بقوله " لا ينفصل مفهوم النسق في الحقيقة عن مفهوم النموذج منظورا إليه كنسق تصوّري لنسق واقعي. وكل نسق واقعي لا يعرّف إلا بالعودة إلى نماذج تصورية (التصورات الذهنية أو التصورات الصورية) وعلى العكس من ذلك فإن كل نموذج يمكن اعتباره نسقا خصوصيا أيا كانت طبيعته فيزيائية (maquette) أو مجردة (ensemble de signes) "
يجد النموذج أصوله في التقنية، ويفيد الرسم الهندسي أو الموضوع المختزل في مثال مصغر أو في شكل تبسيطي والذي ينتج المشروع (الموضوع) ويعبر عنه، إذ يمكن أن يخص بعمليات حسابية أو اختبارات فيزيائية لا يمكن تطبيقها على الموضوع ذاته، لذلك اتخذ النموذج طابعا منهجيا، إذ يشير إلى كل الصور أو الإنتاجات التي تخدم أهداف المعرفة.
إنّ الوقوف على الدلالة الجديدة للنموذج تقتضي تمييزه عن دلالات تبدو مجاورة ولكنها مغايرة:
ينبغي أن يفهم إذن من كلمة نموذج وحدة معرفية أو إدراكية مستقلة تعبّر عن نفسها في شكل علاقات صورية بين مقادير. وانطلاقا من مجموع الفرضيات يسمح النموذج من استخلاص أو اشتقاق جملة من النتائج أو الاستتباعات في صورة نسقية (البعد التركيبي). أما من الناحية التجريبية فيكون للنموذج منزلة ابستيمولوجية هجينة، إذ لا يمكن النظر إليه بما هو نتاج نظري خالص، ولا أيضا بوصفه حصيلة ملاحظات. إنّه ينشئ أيضا حقلا من المفاهيم (موضوعا مفهوميا) مرنا قابلا لمسار متدرج للتعديل (البعد الدلالي). ومن الزاوية الإجرائية فإنّ للنموذج منزلة عملية أو تطبيقية أصيلة بما أنّه يضم عناصر وصفية وأخرى معيارية، تسمح له أن يكون فاعلا وناجعا وقادرا على تحقيق الغايات التي حكمت إنتاجه (البعد التداولي).
إذا اعتبرنا أن النمذجة هي بمثابة مسار إجرائي للمعرفة، وأن النموذج هو وسيط نفوض له وظيفة المعرفة، فإننا نكون إزاء دلالة جديدة للنموذج بما هو تمثيل للمعرفة، وهو ما يقتضي منا أن نبلور معنى النمذجة بما هي مسار يسمح بإنتاج النماذج بضبط خطواتها، فكيف ننمذج؟
يمكن تعريف النمذجة العلمية بما هي قدرة على إنتاج نماذج قوامها وعي الفكر العلمي بطبيعة نشاطه العرفاني بما هو صانع نماذج مرتبطة بسياق اجتماعي محدّد. كما تفيد جملة المراحل التي يمر بها الباحث لبناء نموذج ما انطلاقا من المنظومة الملاحظة والتي يمكن اختزالها في:
- رسم الحدود الدقيقة للنسق المزمع نمذجته.
- التعرف بدقة على عناصر النسق وتصنيفها بحسب خصائصها.
- اختيار لغة ما لتمثل هذه العناصر وكيفية تفاعلها (لغة أدبية، إيكونوغرافية أو منطقية/ رياضية).
- اختبار النموذج بتشغيله افتراضيا لتعديله عند الاقتضاء.
- ضبط الأهداف التي يرجى تحقيقها من إنشاء النموذج في علاقة بسياق ما.
- يمكن للباحث في الأخير إمّا تعميم هذا النموذج على أكثر من منظومة أو أن يبني منظومة أكثر تجريدا بواسطة الاستقراء وهو ما يعني أنّ النمذجة مشروع مفتوح.

الدرس الأول: أبعاد النمذجة.

أ- البعد التركيبي:

يبدو أن النمذجة كممارسة علمية تتقدم كحل لمجموعة من الصعوبات التي اعترضت العلماء في تفسيرهم للظواهر، صعوبات تتعلق بأزمة أسس الرياضيات، أزمة الحتمية في الفيزياء، فهذه الصعوبات أدّت إلى انهيار اليقين العلمي وتفكيك العقل العلمي، بالإضافة إلى الوعي بالطابع المركب للظواهر والذي رافق ظهور علوم جديدة، علوم تطبيقية كالسيبارنيتيقا وعلوم الهندسة والإعلامية، كلّ هذه العوامل أدت إلى ظهور النمذجة باعتبارها الحلّ لاستعادة ضرب من الثقة في العلم الذي برهن على قصوره على تناول الظواهر اللامتناهية في التركيب وفق البراديغم الكلاسيكي الوضعي الذي تمثل في النمذجة التحليلية.

والنمذجة كحلّ لدراسة اللامتناهي في التركيب تتقدم هي ذاتها كمنهج مركب، منهج فيه أبعاد مختلفة وكل بعد يتضمن عناصر مختلفة وعموما تقوم النمذجة على الدراسة النسقية للتوافق بين أبعاد ثلاثة:

البعد التركيبي: يشمل كل ما يتعلق بالعناصر الأولية كالأرقام والرموز وقواعد تنظيم هذه الرموز في علاقات بالإضافة إلى الصيغ والقضايا.

البعد الدلالي: يشمل كل مضامين القواعد وما يعطي معنى للنسق وبالتالي مختلف التأويلات.

البعد التداولي: يتحرّك ضمن مسار إدماجي للمعرفة والممارسة ويتعلق بالتعديلات التي تجرى على النسق ووظائف النماذج المختلفة بالإضافة إلى التمثيلات التي ينتجها النموذج.

ويجب أن نلاحظ أن هذا الفصل بين هذه الأبعاد الثلاث ليس إلا فصلا إجرائيا يرتبط بديدكتيك التعليم، ذلك أن هذه الأبعاد الثلاثة تتداخل فيما بينها وتمثل بنية على المنظّم أن يأخذها في كلّيتها بما هي تعبير على نموذج واحد يتحدد هو ذاته كبنية.

ومن هذا المنطلق يحدد "بياجي" J. Piaget البنية باعتبارها الشكل المُلاحَظ والقابل للتحليل الذي تتخذه عناصر موضوع مادي، فهي الطريقة التي يتقدم وفقها مجموع محسوس في الفضاء. يتعلق الأمر إذن بالأجزاء وتنظيم هذه الأجزاء، فالبنية هي كلّ يتكون من عناصر ومن شبكة علائقية بين هذه العناصر تتعلق بالتكوّن أو البناء والسياق وتموضع العناصر وشكلها.

لذلك ينسب "بياجي" للبنية ثلاث خصائص، الخاصية الأولى تتعلق بالكلية من جهة كون البنية كلّ، والخاصية الثانية تتمثل في التحول من جهة كون البنية لها طابع ديناميكي، والخاصية الثالثة هي الانتظام الذاتي من جهة كون البنية تشتغل بطريقة مستقلة عن المنظر. وهذا يعني أن المنظر لا يتدخل فعليا في البنية. ولكن رغم كون البنية مستقلة على عمل المنظر فإنها تساعده على الصورنة كلحظة أساسية في انتاج النموذج. ذلك أن الصورنة هي العملية المعرفية التي تحوّل بمقتضاها فعل أيّ نسق عيني إلى صورة أي نسق مجرّد والعملية المعاكسة أي التحوّل من النسق المجرّد إلى النسق العيني تتمثل في التأويل.

ويلاحظ "لادريار" J. Ladriere أن الأنساق العينية والأنساق المجرّدة تمثل نظما رمزية بما هي اصطناع عقلاني يشتمل على أشكال يمكن أن تسْتخدم في صياغة تمثلات لأيّ وسطٍ يسعى نظام الرموز إلى التلاؤم معه، إذ يسمح له بنمذجة هذا الوسط وعقلنته. والصورية هي نظام رمزي من القواعد التي تمكّن من التحول من التجارب إلى المعارف، وهو ما يعني أن الصورية هي كل نظام علامات ناتج عن الصورنة. لكن لا يجب أن نفهم من ذلك اختزال الصورنة في الترييض وبالتالي اختزال الصورية في الأنساق المنطقية الصورية، ذلك أن الصورنة تحضر بشكل متفاوت في النمذجة إذ يمكن أن تتخذ شكلا أكسيوميا صرفا إذا كان الموضوع المنمذج قابل للمقاربة الكمية الصرفة، كما يمكن أن تتخذ شكلا شبه أكسيومي إذا كان الموضوع لا يخلو من أبعاد كيفية نوعية. خاصة وأن الترييض في النمذجة التحليلية يحضر بشكلين مختلفين، إمّا في شكل استخدام الرياضيات كأداة من خارج العلم لصياغة القوانين وإما باستخدام المنهج الرياضي ذاته أي المنهج الفرضي الاستنتاجي، وهو ما يعني أن العلم الحديث هو ابن الرياضيات كما بين ذلك هنري برقسون H.Bergson وأيضا ألكسندر الكويري A.Koyré عندما حلل الثورة العلمية الحديثة وأعلن أن ولادة العلم الحديث حصلت عبر القطع مع التفسير النوعي الأرسطي و تعويضه بتفسير كمي، أي أن النشاط العلمي يتمثل في مجهود تعويض المعرفة النوعية بالحواس والإحساس بمعرفة كمية قابلة للقياس. وإذا كان الوصف النوعي يكتفي بوصف المظهر الفيزيائي، بحيث يكتفي مثلا بوصف المنحى فإن الوصف الكمّي يحلّل المعادلة الرياضية التي تدبّر المنحى، ذلك أن النوعية تشير إلى ما لا نستطيع التعبير عنه بلغة كمية ولا حتى بعلاقات عقلية محدّدة، فالظاهرة النوعية ترتبط بالمظاهر الحسية للإدراك التي لا تتعلق بتحديدات ميكانيكية وهندسية وإنما تدرك بحدس شامل وعلى شأن ذلك بالذات أقصاها العلم من دائرة اهتمامه.

ويبدو أن إقصاء الجانب النوعي من العلم ضيق مجال المعرفة العلمية ومثل أحد الصعوبات التي أظهرت نقائص العلم الحديث أو ما يسمّيه "لوموانيو" بالنمذجة التحليلية، وهذا يعني أن مزية النمذجة النسقية تتمثل في تجاوز التضييق الكبير لمجال امتداد العلم باسم الترييض والتكميم كشرط ضروري للمعرفة العلمية ويكون ذلك عبر توسيع دائرة العلم لتشمل مالا يمكن الحديث عنه في لغة كمية رياضية صرفة. لذلك فإن الصورنة رغم كونها لا تـختزل في الترييض تقتضي أوّلا الصرامة

العقلية التي لا يجب فهمها مثلما بين ذلك "هيربارت سيمون" H. Simon باعتبارها مشابها للنموذج الذي يستعمل الرياضيات التقليدية في النمذجة التحليلية، فالصّرامة تُؤخذ هنا على انتساب التمشي الفكري لنسق أوّليات لذلك فإن الهدف الأساسي لكلّ صورنة يجب أن يكون إبانة الأوّليات أو القواعد المتواضع عليها والتي تقود كلّ عملية نمذجة، والصرامة العقلية كشرط للصورنة تجنّب النمذجة النسقية ظنّة الإبستيمولوجيا الوضعية.
كما تقتضي الصورنة خاصية إمكان الصنع إذ يجب أن تكون عملية قابلة للتحقيق واقعيا وكونيا، وبهذا المعنى فإن النمذجة النسقية تمكننا من صورنة ما كان غير قابل للصورنة في النمذجة التحليلية وذلك في شكل توثيقي لمعارف رمزية تتعلق بتجارب مدركة أو قابلة للإدراك بإنتاج علاقات عقلية محدّدة من قبل فاعل منمذج لفعله الخاص. وهذا النوع من التمثل للظواهر لا يدّعي أنه يقدّم الوصف التام للظاهرة المدروسة إذ أنه تمثل اصطناعي وتليولوجي Téliologique، بما أن هذا البعد الغائي يمكّن من اكتشاف حلول في المدى القريب ولكن خاصة في المدى البعيد، و تمثل مركب ومع ذلك قابل للتعقل مما يعني أن التمثل الذي تقدمه النمذجة النسقية لا يدّعي فصل الصورنة على التأويل، ذلك أن النموذج ينشأ بفعل عملية تبسيط متعمّد، وهو تبسيط لأنه يختار بعض مظاهر الواقع المدروس ويهمل أخرى، ومتعمّد لأن المنمذج يعلم مسبقا أن النموذج الذي ينتجه لا يدّعي مطابقة الواقع المدروس في كلّ الظروف وفي كلّ جوانبه، إذ لا يجب أن ننسى أن النموذج هو قبل كل شيء إنشاء فكري فالنموذج هو نظام علامات ليّن يمكّن من اعتبار أغلب الادراكات التي بحوزتنا عندما نريد وصف ظاهرة ملاحظة أو متخيلة بُغية تأويلها ذهنيا. ومن هذا المنطلق فإن النمذجة تفتح مجالات واسعة أمام البحوث العلمية دون أن تلزم التمثل بلغة مغلقة إذ يمكن التعبير عن النموذج كتمثل لظاهرة ما في لغة خطابية أدبية أو في تصاميم أو في رسوم بيانية بالإضافة إلى اللغة الرياضية ومن هذا المنطلق يمكن أن نميّز بين نوعين من النماذج:
نماذج مادية: تترجم نسقا معينا من الظواهر العينية التي يغلب عليها الطابع النوعي بما أنّ بعض الخصائص المادية كالأشكال والألوان والروائح... يصعب التعبير عنها في صورة مجرّدة.
نماذج رمزية: تترجم النسق في لغة مجرّدة ويجب أن نلاحظ أن هناك أيضا بعض الخصائص المجرّدة التي يصعب تجسيدها في مقابل مادي يماثلها.
ولكن هذا التصنيف لا يعني القطيعة بين نوعيْ النماذج إذ يجري المرور تدريجيا من النموذج الرمزي إلى التصميم ومن التصميم إلى النموذج الرمزي فكلّ نموذج رمزي يحافظ على سند ماديّ، وكل تصميم لا يخلو من قدر من التجريد برغم غياب التوافق الكلي بين النموذج المادي والنموذج الرمزي بما أنّ بعض الخصائص المادية يصعب التعبير عنها في أشكال مجرّدة وبعض الخصائص المجرّد يصعب تجسيدها في مقابل مادي يماثلها مثلما أسلفنا الذكر. والمرور من المادي إلى الرمزي أو إن شأنا من المحسوس إلى المعقول ومن الرمزي إلى المادي، أو من المعقول إلى المحسوس هو ما يعبّر عنه "سيمون" بقوله: "لقد نقلت الحواسيب نُظُمَ الرموز من الجنة الأفلاطونية للمثُل إلى عالم خبري للسيرورات الواقعية المتحققة عن طريق آلات وعن طريق هذه الأدمغة أو بالاثنين يعملان معا"، ذلك أن الذكاء الاصطناعي يمثل آلية تسهل على المنمذج المرور من الصورية المجرّدة للتمثل الذهني إلى تحسيس وتلميس هذا التمثل افتراضيا بواسطة الحاسوب الذي يسمح بإيجاد مقابل مادي يماثل الخصائص المجرّدة التي يصعب تجسيدها في الواقع الفعلي.
وهكذا فإن إنتاج النماذج يتقدم في شكل اكسيومي أو شبه اكسيومي بحسب درجة الصورنة، وهذا يعني أن الأكسيومية، كضرب من العرض للعلوم الصحيحة مبني على قضايا افتراضية يسلّم بها تسليما دون برهان وهي القضايا التي تُسمّى الأوّليات التي تكون مصاغة بدقة وتؤدي إلى استدلالات صارمة، هي إذن ما يمكن الصورنة من تحقيق شرط الصرامة الذي تقتضيه، ذلك أنّ الأكسيومية تبدأ بجرد كامل الأوليات أي كلّ القضايا التي نسلّم بها دون برهان، واكتشاف هندسات لا إقليدية في القرن 19 يبين لنا خاصية التجريد والاعتباط للأكسيومية كما بين لنا أن هناك رابط هام بين الأكسمة والصورنة، فالأكسمة تمكن المنمذج من بناء أنساق متكاملة من المفاهيم والعلاقات مما جعل "باشلار" يعتبر أن القطيعة الابستيمولوجية بين التجربة المحضة والأكسمة تمرّ عبر لعبة صورية.
والنمذجة كممارسة علمية موحّدة للنشاط العلمي بما تسمح به من تعاون بين مختلف الاختصاصات العلمية وباستخدامها للعلوم الإعلامية مكنت العلم من إطار جديد للتجريب الافتراضي Experimentation Virtuelle كما مكنته من استخدام لغة اصطناعية مفتوحة تخضع عناصرها للظواهر المنطقية في بناء أكسيومي أو شبه أكسيومي بحسب درجة حضور الرياضيات ذلك أن طبيعة اللغة المستعملة هي التي تحدّد درجة الصورنة.
وهكذا يمكن القول إن مقاربة البعد التركيبي للنمذجة توضّح لنا الشروط الابستيمولوجية لتأويج فعالية النموذج وتأويج امكانية اشتغاله وبالتالي تمكننا من التحكم في المصاريف وتأمين مقاربة الظاهرة المدروسة وهذه الشروط يمكن أن نلخصها في النقاط التالية:
التماسك Consistance: بمعنى أن يكون النموذج خال من كلّ تناقض وهو شرط تجعله الأكسمة ممكنا.
التمامُ Complétude: بمعنى ألا يتضمّن النموذج قضايا لا تقبل البرهنة أو الدحض.
الثبات: بمعنى أن تكون قضاياه ملائمة لكل المتغيرات الممكنة.
الاشباع Saturation: بمعنى ألا يحتاج النموذج إلى استخدام مصادرات إضافية من خارج النسق.

القطعية Décidabilité: بمعنى تضمّن النموذج لإجراءات تسمح بالحكم على قضية ما بكونها صحيحة أو خاطئة.
الاستقلالية Indépendance: بمعنى ألاّ يتضمّن النموذج أوّلية يمكن استنباطها من بقية الأوّليات.
لكن إذا كانت النمذجة تهدف أساس من جهة طابعها التليولوجي إلى اصطناع استراتيجيا للفعل، وإذا كان النموذج ليس تركيبا لأشياء ثابتة وإنما هو تركيب تمثلات فعل تمكن من تقييم نوايا الفعل الممكنة وبالتالي تحديد قواعد الفعل فماذا يمكن أن نقول عن علاقة هذا النموذج المبتكر بالواقع؟ هل يمكن أن نتحدّث عن الواقع بطريقة موضوعية؟ وهل تسمح لنا النمذجة النسقية بالقبضة على الواقع؟

ب- البعد الدلالي:

يقول برونو جاروسون في كتاب "دعوة إلى فلسفة العلوم": «إن الواقع لا دلالة له في ذاته. وفي مقابل ذلك من المهم أن نتبين أن الواقع له دلالة وله معنى أيضا». ذلك أن الإنسان في حاجة إلى تمثل الواقع ليضفي عليه دلالة وحتى يصبح معقولا بالنسبة إليه. والبعد الدلالي للنمذجة النسقية يتعلق بهذه الدلالة التي تبدعها النمذجة للعالم: إذ يتعلق الأمر بعلاقات العلامات الرمزية مع الواقع، ذلك أن تمثل الواقع ينتشر من خلال منطق الفكر، وإنشاء نسق صوري لنمذجة واقع ما ليس مجرّد لعبة مجانية نكتفي فيها بإنشاء رموز دون اعتبار ما يمكن أن تعبر عنه هذه الرموز والعلاقات القائمة بينها من مضامين ذات صلة بالواقع.

هذا يعني أن الصياغة الصورية لا تكتسب قيمة علمية إلا بفعل تطبيقها في وضعيات تجريبية بواسطة تأويل الرموز المجردة وترجمتها في حدود فيزيائية. إذ أن النسق الصوري يعبر عن بنية واقعية، ولذلك لا بدّ من تحقيق ضرب من التلاؤم بين المعطيات الصورية للنسق المدروس وبين المعطيات الخبرية التي تنتظم وفقها الموضوعات العلمية المعتبرة. وهذا التلاؤم يقوم على مجموعة من القواعد وكلّ ما يتعلق بهذه القواعد يشكل البعد الدلالي أي النموذج بما هو تأويل. يتعلق الأمر إذن بلحظة التجريب التي تقتضي تأويلا عينيا وبالتالي فإن البعد الدلالي للنموذج يتحدّد بعلاقته التفاعلية بالنسق الذي يمثله وباعتبار المسافة التي تفصلهما بهدف جعل النموذج أكثر ملاءمة.

إن تمثل الواقع ينتشر من خلال منطق الفكر والأهمية التي نوليها لميدان خصوصي لهذا الواقع. والنموذج هو وليد ثلاث سيرورات، متنافرة ومتكاملة، فمن جهة كل ما ندركه ونتصوره يمر بالضرورة عبر سيرورات تماثلية وافق صورية منطقية. إن المعايير العلمية المتعلقة بالاختصاصات والمشروطة باعتبار أو باختراع حقول اختصاصات جديدة، وبالتشابه والتنافر بين النماذج، تحدد السيرورات المنمذجة. ويمكن أن نلاحظ نوعا من التشابه الصوري بين العلوم الهندسية والعلوم الاجتماعية والإنسانية. ذلك أن النمذجة في العلوم الفيزيائية الكلاسيكية التي تعتبر علوما طبيعية، هي إعادة إنتاج مبسط ومماثل لخصائص الأشياء، والمثال الأكثر شهرة للمماثلة هو المماثلة النيوتنية بين حركة الشيء الذي يدور في طرف الحبل وحركة القمر حول الشمس. ولأن المماثلات تقتضي لغة وصف تمكن من إحلال تجانس النموذج الذي نريد إنتاجه، فإن الميكانيكا الكلاسيكية، استخدمت الرياضيات لتستجيب لهذا الاقتضاء العلمي.

أما في النمذجة النسقية فإن وظائف التحويل الرمزية تتأسس في ذات الوقت تركيبيا ودلاليا، وتختلف بحسب طبيعة الضغوطات الخارجية. فنحن مثلا لا نستطيع التنبؤ بمسار الصاروخ الذي يتتبع آلة طائرة في الفضاء إلا بواسطة وظيفته التحويلية التي تتضمن مُعَدِّلات قادرة على المحافظة على ثباتية نسق التتبع عبر إضعاف التشويش الناتج عن الضغوطات. إذ أنه من الضروري إنتاج نوع من التدبير بين المنطقي والخبري في كلّ عملية صورنة. وبلغة أخرى يجب أن يكون هناك نوعا من التطابق بين الحكم التحليلي الذهني والحكم الخبري. ولكن الضغوطات التي ترتبط بالحكم الخبري ليس لها نفس خصائص الضغوطات التي ترتبط بالأحكام التحليلية فيما يتعلق بعلاقتهما الضيقة بالصورية المنطقية. وهذا التشنج يحيل في النهاية إلى ما يسميه J.L. Le Moigne "الأفق المورفولوجي". وهكذا يجب أن نأخذ بعين الاعتبار درجة التركيب اللامتناهية للظواهر المدروسة حتى نتمكن من نمذجتها بواسطة المقتضيات المنطقية والتماثلية والخبرية التي تستجيب للشروط العلمية. ونستطيع بالتأكيد ألاّ نعتبر إلا الجزء الأهم من الظاهرة المدروسة بالنسبة للهدف المراد تحقيقه، دون أن نسقط، مثلا في الفيزياء في البحث عن علاقات بين خصائص فيزيائية وأخرى كيميائية بين الذرات، وبالتالي نستطيع تحقيق تطابق شبه كامل بين وقائع الضغوطات الفيزيائية والوقائع الصورية المنطقي ـ رياضية، والخاصية التأليفية للتواصل بين حقول معرفية مختلفة تظهر بجلاء في علوم التصور مثل المعلوماتية أو صناعة الآلات الأوتوماتيكية.

النمذجة تتمثل، إذن، في تجسيد منظور ما، نقل فكرة إلى شيء محسوس، أما التأويل فهو العملية المعاكسة إذ هو نقل لتمثل طبيعي مرمز إلى تمثل ذهني، وهذه السيرورة الثانية تقارب النموذج كمجموع تعيينات يتعلق الأمر في نهاية المطاف بإدماجها لتكون أكثر دقة بفضل إضفاء المعنى، ذلك أن النموذج مهما كان، يمثل في لحظة قراءته حامل معنى للبناء، حامل معرفة للاكتساب. والنموذج من هذا المنطلق الدلالي يجب أن يكون عاما، والتعميم كخاصية دلالية يقتضي توسيع مجال صلاحية النموذج، حتى نتحول من نموذج ذي صلاحية تتعلق بعدد محدود من الوضعيات الملاحظة إلى نموذج يشمل عددا لامحدود من الوضعيات الممكنة التي تؤكد صلاحية النموذج بما في ذلك الوضعيات التي لم يجر اختبار النموذج

فيها. إذ لا يجب أن ننسى أن النظرية العلمية هي نموذج لطريقة التفاعل بين مجموعة من الظواهر الطبيعية، قادرة على التوقع بالأحداث المستقبلية وبملاحظات من نفس هذا النوع، وقابلة للتثبت إذ يجري اختبارها من خلال التجربة أو على الأقل يمكن دحضها عبر الملاحظات التجريبية. وينتج عن هذا التحديد أن النظرية العلمية والواقع ليسا متعارضين بالضرورة. فالنظرية العلمية لا تحتوي على عناصر غير قابلة للتغيير بالطريقة التي تجعلنا قادرين على معاينتها في كلّ الاختصاصات العلمية. وما تشترك فيه النظريات العلمية هو مجهود أمثلة الواقع Idéalisation du réel، أمثلة تتحقق في صورنة أكسيومية أو شبه أكسيومية بالنسبة للنمذجة النسقية، لذلك يمكن القول مع فاليزار B. Walisser: «يمكن اعتبار كل نموذج في وجه من وجوهه، وسيطا بين حقل نظري يمثل تأويلا له وحقل تجريبي يمثل تأليفا له.» وبما أن كل بناء نظري ينتج قوانين يمكن القول أيضا مع بول غريكو P. Gréco بأن «النموذج هو وسيط ضروري بين صياغة القانون وفهم معنى القانون» خاصة وأن القانون هو صياغة لعلاقة كونية بين الظواهر. ففي الوصف نحاول مقاربة البنى التي ندركها والتي تؤسس مواصفات التعرف على المواضيع ونمذجتها. ثم إن وصف سيرورة النمذجة تقتضي في ذات الوقت وصف حالة الظاهرة المدروسة ولكن أيضا وصف حالة فعلها. أما الفهم فهو شرط أولى ضروري للوصف ولا يمكن اختزاله في مجرّد معرفة خصوصية في خدمة المباشراتية والجانب المحسوس من التمثل التماثلي مثلما بين ذلك E. Morin. ومن هذا المنطلق فإن تأليفية الفهم تحضر في التحليل وفي نسقية الوصف. وبالتالي يمثل الفهم وسيلة وغاية كل تماثلية.

ثم إن النمذجة النسقية يمكن أن تكون في خدمة غايات متعدّدة، مثل معرفة المشاكل المركبة والمعقدة، فهم الظواهر، أو اصطناع استراتيجيا للفعل، إنها تحمل في ذاتها مشروع جعل الواقع قابلا للتعقل عبر نمذجته دون إفراغه مما هو أصيل فيه: التركيب والتعقد. ذلك أن النمذجة النسقية تريد احترام الجدلية المركزية للمركب أي الصيرورة في الاشتغال والاشتغال الصائر. إذ تمكن النمذجة النسقية المنمذج من إعطاء صورة لتفكيره وتمكنه من استباق نتائج مشاريع الأفعال الممكنة. ففي النمذجة ينطلق الباحث من المشروع الذي حدده ليجمعه بفرضيات متمفصلة بحسب المشروع الشامل، والنموذج ليس تركيب أشياء ثابتةstables، بل هو تركيب تمثلات فعل، لذلك لا نستطيع أن نقارب البعد الدلالي للنمذجة دون الحديث عن علاقة النموذج بالواقع.

وأن نتحدث عن الواقع هو أن نتحدث عن الواقع كما هو في ظروفه الخاصة حتى نتمكن من سبر ألغاز الموضوع المدروس في تعقّده وتركيبه وفي غموضه، أن نتحدث عن الواقع هو أن نستحضره خارج المفهوم، أن نفكر في الشيء خارج الوهم والظاهر فالواقع هو ما يوجد في ضرب من التقابل مع الخيال ومع تمثل الواقع، فالواقع هو ما يوجد والمعرفة العلمية من المفروض أن تقوم بإبراز خصائص الواقع بواسطة الرموز والكلمات والأعداد. ويزعم بعض أصحاب البراديغم التجريبي أنهم يقاربون الواقع بطريقة موضوعية، في حين يعترف البعض الآخر منهم بتدخل الذاتية. ولكن بقدر ما يكون الموضوع معقدا بقدر ما تختلف القبضة على الواقع. ذلك أن المقاربة تتبع ما سبق وترتبط بالظروف الخاصة للبحث.

لذلك فإن النمذجة تقارب الواقع بطريقة معقدة (مركبة) لا يمكن اختزالها في نموذج نهائي ومغلق، بل لا يوجد واقع وإنما وقائع متعددة، فليس هناك حقيقة واحدة بل عدة حقائق. والواقع متعدّد وهو ذاتي بصفة شاملة، فالنمذجة تفترض قبليا وجود عدة نماذج يمكن تصورها لنفس الظاهرة التي ينظر إليها في وحدتها وفي التفاعلات الداخلية التي تكونها. والمنمذج يكوّن معرفة حول الظاهرة انطلاقا من المعلومات (المعطيات) التي ينتجها هو ذاته اصطناعيا وبطريقة حرة. وهذا التدخل من قبل المنمذج والنموذج تقتضي ضرورة أن يشرح المنمذج غاياته الخاصة بالإضافة إلى الغايات التي يسندها للموضوع المنمذج، وتدخله في الموضوع المنمذج ليس محايدا. فعندما يصف ما يعرف عن العالم، يغير المنمذج العالم الذي يعرفه، وعندما يغير هذا الواقع الذي يعيش فيه يتطور هو ذاته. ولذلك تتموضع النمذجة في البراديغم البنائي.

إن المقاربة النسقية تفتح على خلق استراتيجيات فعل. إذ تمكن من تنظيم المعرفة عبر بناء نماذج يمكن التواصل حولها ويمكن استعمالها في الفكر والممارسة. ويتموضع المنمذج في التفاعل بين النسق المنمذج والنموذج. ويتمظهر بجلاء في ذاتيته وبقيمه الخاصة. إذ تفترض النسقية أن فعل النمذجة ليس حياديا إذ لا يمكن فصله عن فعل المنمذج. وهذا يعني أن مثالي النمذجة النسقية لا يمثل في الموضوعية ولكن في اسقاطات المنمذج الذي يمكن أن يتحدّد بقدرته على إظهار مشاريع النمذجة التي يقدمها مثلما ذهب إلى ذلك لوموانيو. فعلى المنمذج أن يعبر عن مقاصده وأن يعرضها قبل أن يقدم النموذج الذي تخيله بكل حرية. وحق الخيال، هذه الحرية التي للمنمذج ليست خاضعة لأي قاعدة بل لا يمكن أن نخضعها لأي قاعدة أو قانون imprescriptible وهذا يعني أن الذاتية علنية في النمذجة النسقية، والواقع يتم استنتاجه من مقدمات توضع قبليا بالتجارب والمعارف. وبالتالي فإن النمذجة تفتح المجال للإسقاط والإبداع والمنمذج ينغمس في الوسط ويتخيل مشاريع الظواهر التي يدرسها.

النموذج لا يعكس، إذن، الواقع في كليته وإنما يعكس الواقع كما تمثله، فالمعطيات الخبرية أو الافتراضية تعطي للنموذج دلالته أو تقتضي تعديله، فعلاقة النموذج بالواقع ليست علاقة تطابق وإنما هي علاقة تفاعلية تتحدد بالملاءمة، لذلك يُشترط أن يكون النموذج مرنا قابلا للتعديل، وثريّا قابلا للتحول من كونه نموذجا خاصا إلى كونه نموذجا شاملا لأكثر من نسق وبالتالي عام، وتتحدد صلاحيته التجريبية إما بتجارب قياسية عبر التمثل الاصطناعي في الواقع الافتراضي وإما بتجربته في الواقع الفعلي.

ج- البعد التداولي:

لنذكر بأن النمذجة النسقية ليست إلا منهج تمثل إجرائي له غايات عملية، منهجا ينطلق من مسلمة تقر بعدم إمكان إنتاج معرفة كاملة وأن هذه التمثلات التي تنتجها النمذجة لا يمكن أن نقول عنها أنها صادقة أو كاذبة بل هي فقط تمثلات ناجعة للفعل المستقبلي بما أنها تمكن من تحقيق ضرب من التوقع وإلا لما كانت هذه التمثلات ناجعة. وهذا يعني أن ضروب تطور الأنساق المركبة تقطع مع النموذج الميكانيكي للنمذجة التحليلية، ذلك أن النموذج الميكانيكي يتحرك في مستوى حتمي في حين أن الأنساق المركبة تتحرك في مستوى لا حتمي.

فمنذ الثورة العلمية الثانية التي حققها اينشتاين في الفيزياء، نحن نعلم جيدا أن الواقع التجريبي يعبر عن تسلسل خفي للظواهر المواضيع مرتبط بالفضاء-زمان L'espace-temps، ولكن هذه الظواهر تبدو مستقلة عن بعضها في بناء لغات الوصف في أفق مصورن، ذلك أن المنطق الصوري في شكله الرياضي مؤسس على مبدأ الحتمية الذي يقرّ بأن حالة الظاهرة في الزمن "ز" المعطى، تحدّد حالة الظاهرة في الزمن "ز + 1" وهذا المبدأ هو ذاته شكل مهذب للحتمية باعتبارها قانون سببي والذي يقرّ أسبقية السبب على النتيجة.

ولكن يجب أن نلاحظ أننا لا نستطيع أن نغمض أعيننا على الضغوطات الفيزيائية، وربما حتى الكسموفيزيائية لمعالجة جيدة لضغوطات علوم التصور. فاكتشاف الكون في علوم التصور يقتضي تصوّر سببية خطية ومتعددة في ذات الوقت بالشكل الذي يجعل ممكنا تصور عدّة أسباب: التدبير، الاضطرابات التي تصدر عن المحيط، الضغوطات المختلفة، التعديلات... لتحديد حالات مرتبطة بالحالات المراد تحقيقها، وذلك للتقليل من الفوارق بين هذه الحالات، وبناء رابط بين المنطقي والخبري أي بين المبررات القبلية بما هي «المماثلة المؤسسة علميا بين الوضعية الطبيعية والنموذج»، والمبررات البعدية بما هي «المجابهة التجريبية»، كما يعبر عن ذلك روني طوم R. Thom. وهكذا فإن تعدّد الأسباب في اشتغال نسق آلي يولّد أيضا نتائج ارتجاعية تساهم في فعالية النسق. والتكامل بين ما يتعلق بالمستوى القانوني التركيبي وما يتعلق بديناميكية قرينة (Contexte) المعرفة والفعل للوظيفة الدلالية، يساهم هنا في وظيفة التحويل الموحّدة للتجريد وفكّ شفرة التجريد. والفوارق بين المعطيات الخبرية والمعطيات المنطقية الصورية تحيل بالتناسب إلى تأويلات مختلفة للسيرورات التماثلية (المُحتوَى) وإلى تأويلات ترتبط بالمنطق الصوري (المحتوِي). ومن هذا المنطلق فإن التشنج، لاستعارة عبارة E. Morin، بين المُحتوَى / المحتوِي الذي يسعى إلى إظهاره الحكم ألتأليفي الذي يقارب كلّ ما نستطيع تمثله بطريقة مباشرة، وما يظهره الحكم التحليلي يتضمن تثبت وإمكانية دحض، صرامة، كمال، ومراقبة...

وهكذا يجب أن نأخذ بعين الاعتبار درجة التركيب اللامتناهية للظواهر المدروسة حتى نتمكن من نمذجتها بواسطة المقتضيات المنطقية والتماثلية والخبرية التي تستجيب لشروط العلمية، ومن هذا المنطلق فان النموذج باعتباره تمثل مجرّد للواقع من جهة كونه يبسط هذا الواقع لفعل معيّن فيه ولا يبقى إلا على الخصائص الهامة بالنسبة إلى السياق الذي تتحرك فيه غاية الفعل، يجعل من النموذج نظرة ذاتية حول الواقع تمكّن من تمثيل اصطناعي للنسق المدروس. ذلك أن تقنيات ما يسمى بالواقع الافتراضي «réalité virtuelle»تمكّن المنمذج من الولوج والفعل والتفاعل في عالم التأليف الذي يكوّنه الحاسوب، لأن مفهوم الواقع الافتراضي يتضمّن ثلاثة معاني:

- الانغماس «Immersion»
- التفاعل «Interaction»
- الإبحار «Navigation»

والانغماس يعني أنّ الفرد ينغمس كليا في الصورة بواسطة خوذة تسترجع رؤية مجسادية Vision stéréoscopique، أي صورة ثلاثية الأبعاد. أمّا التفاعل فانّه يعبّر على قدرة اصطناع وتحويل الصورة في الزمن الواقعي. وأخيرا يقتضي الإبحار الوجود في عالم افتراضي وتحقيق لقاءات بفضل منظومة التحكم في التواصل عن بعد. وتطبيقات الواقع الافتراضي ترتبط أوّلا بالفعل التحكّمي الذي يمكن من التدخل في الأماكن البعيدة أو الأماكن التي لا يستطيع الإنسان الولوج إليها مباشرة أو حتى الأماكن الخطيرة.

والنمذجة تستخدم تقنيات الواقع الافتراضي لتعويض التجارب المكلفة أو التي لا نستطيع انجازها فعليا في الواقع، لذلك تقدم هذه التقنية سندا في عملية التثبّت من ملائمة النموذج للنسق المدروس خاصة وأنّ الاصطناع الذي يستخدم برمجيات معلوماتية متطورة يمكن من دراسة ردود نموذج النسق المتطوّر إذ يتعلق الأمر بأداة تثبت حيث ننطلق من الوصف البنيوي والوظيفي للنسق الذي نريد اصطناعه والمتغير الذي نريد تطبيقه على مداخل النسق، والبرمجية المعلوماتية تمكن من حساب تطور النسق وتمد المنمذج بالنتائج التي تعبر عن نشاطه. وهذا يعني أنّ دراسة النموذج وفق التمثيل الاصطناعي تعوض أساسا التجارب المكلفة على التصاميم، لذلك يقول "رونيه توم" «بموجب التكلفة الباهظة للتجريب يكون علينا أن نستنجد بنماذج مبررة ما قبليا تبريرا جيدا». وبالتالي يجب على المنمذج أن يحقق معرفة معمّقة باشتغال الأنساق التي يسعى إلى اصطناعها حتى يتمكّن من الحكم على حدود اشتغال النتائج التي يتحصّل عليها. والصعوبة الجوهرية التي تعترض المنمذج في عملية التمثيل الاصطناعي تتمثل في تحقيق شرطين متعارضين، فمن جهة يجب أن يكون النموذج دقيقا لتحقيق نتيجة

تعكس أحسن ما يمكن الواقع ومن جهة ثانية يجب أن يكون النموذج على غاية البساطة الممكنة لنقل أكثر ما يمكن من العمليات الحسابية.

ومن هذا المنطلق يرى نوال مولود Noël Mouloud أن استخدام النماذج هو مساعدة اضافية لخدمة غايات معرفية، ناهيك أن كل المختصين في مناهج العلم المختلفة يتحدثون عن النماذج باعتبارها تمكن من تحقيقات أمثل، ويتحدثون عن الأدوار المتكاملة التي تلعبها فيما بينها، فالنمذجة تجعل التبسيط ممكنا ولكن تمكن في نفس الوقت من تناول شامل للموضوع المدروس وبالتالي تمكننا من تجاوز الاختزالات الأحادية. فنحن ننمذج لننسق بين وجهات نظر التفسير في صرامة لا تتماهى والتحجر، بما أنه يجب أن تكون النماذج مرنة وقابلة للتعديل لتستجيب لمقتضيات الاختراع والاكتشاف. وهكذا فإن النمذجة لا تخلط بين الحقيقة المدلول عليها والمحتوى الضيق للتشكيل، وبالتالي تتجنب النمذجة النسقية الدوغمائية التي تنتج عن الخلط بين الموضوع ونموذجه، فالنموذج هو "تخيّل مراقب" Fiction controlée على حدّ عبارة "نوال مولود"، مراقب بنجاح أو فشل التجربة بما أنّ النموذج يخضع لشرط التماسك كأحد معايير البعد التركيبي. ومن هذا المنطلق فإن غائية النمذجة النسقية تتمثل في بناء استراتيجيات وتمكن من إيجاد ومن تنظيم نوايا الفعل الممكنة ونتائجها التي لم تكن تخطر على البال وبالتالي تحديد قواعد الفعل. ذلك أن النمذجة تنظر في مشروعها من جهة كونه مسار له فعل وتاريخ. لذلك فإن المقاربة التليولوجية Téléologique تمكن من اكتشاف حلول في المدى القريب ولكن خاصة في المدى البعيد.

ويجب أن نلاحظ أن الخصائص التداولية للنموذج والمتمثلة في قابلية التوظيف والاستعمال والتعديل والمرونة والثبات والايجابية في الأداء تجعل النموذج قادرا على القيام بوظائف مختلفة نذكر منها ثلاث أساسية:

- **وظيفة معرفية:** إذ يمكّن النموذج من تفسير النسق المدروس عبر إبراز بعض خصائصه وضبط علاقات بين مداخل النسق ومخارجه، فالفهم يمثل الوسيط بين الهدف القصدي وقوانين بنية المحيط الفيزيائي (طبيعيا كان أو تجريبيا) أو المحيط الاصطناعي (أي المنطقي-رياضي المطبق) أو حتى المحيط الإنساني وهذا الوصف يربط مقاصد المنمذج بالهدف المراد تحقيقه وبقوانين ضغوطات المحيط. وهي قوانين يمكن أن تكون طبيعية أو اصطناعية أو حتى سيكوسوسيولوجية.
- **وظيفة توقعية:** إذ يمكن النموذج من التنبأ بتصرّف النسق المدروس وبردوده في وضعيات لم تجر ملاحظتها انطلاقا من المعرفة الحاصلة حول النسق في وضعية معينة، ذلك أن التفسير مثلما بين ذلك "ستراوس" ينطوي على ضرب من التوقع.
- **وظيفة اتخاذ القرار:** يوفر النموذج لصاحب القرار المعطيات الضرورية التي تسمح له بإنارة قرار يهدف إلى الفعل في النسق فيكون القرار ملائما للمشكل المطروح وما يتصل به من ضغوطات، إذ لا يجب أن ننسى أن كلّ نموذج هو تمثل يسمح بمعرفة أو فهم أو تفسير كيفية اشتغال النسق المدروس بغاية التحكم فيه أو الفعل فيه. وإن هذه الغاية تضع النموذج في علاقة لا فقط بالمنمذج ولكن أيضا بمن يستعمل النموذج والفاعلين في النسق المنمذج.

يتعلق الأمر إذن، في المستوى التداولي، بالنظر إلى النماذج على أنها وسائل سيطرة وتحكم وهو ما يعني ارتباط النشاط العلمي بالتقني مثلما بين ذلك "لادريار"، فالنمذجة تفتح على التقنية إذ «تضيف للأنساق الطبيعية أنساقا اصطناعية أو تهب الأنساق الطبيعية خاصيات جديدة وطابعا مصطنعا». والنماذج التقنية ليست محايدة وإنما هي متداخلة مع الجيهات العملية وحتى السياسية التي تحيط بالممارسة العلمية وتوجهها. والبعد التداولي للنمذجة النسقية يؤكّد لنا التحالف بين العلم والمصلحة، التحالف "بين السعي إلى فهم العالم والرغبة في قولبته" على حدّ عبارة "ايليا بريقوجين" و"ايليزابات ستنجرس"، ويعلن نهائيا براغماتية المعرفة العلمية في البراديغم البنائي.

الدرس الثاني: حدود النمذجة:

أ- الحدود الفلسفية:

يبدو أن العلم والتقنية يعطياننا اليوم معرفة حقيقية وسلطة واقعية ففي الصراع ضد البؤس يمكناننا من استغلال عقلاني للموارد الاقتصادية، وفي الصراع ضد المرض كثيرا ما ينجح الطب والجراحة في إنقاذ أرواح بشرية من موت يكاد يكون حتميا : إن العلم والتقنية يقدّمان للإنسان سلطة حقيقة وتبدو النمذجة كممارسة علمية موجهة أساسا للفعل قد رسخت هذا التوجه المعرفي الذي يرمي إلى سيادة الإنسان على الطبيعة بل أكثر من ذلك، إن النمذجة في بعدها الدلالي وفي خاصيتها التليولوجية قد ردّت الاعتبار للذات في إنتاج المعرفة العلمية، إذ تؤكد على الطابع الإنساني للحقيقة، فالحقيقة تنزّل في التاريخ ولم تعد واقعا انطولوجيا بل بناء رمزيا وتمثلا ملائما في ظروف معينة وفي أزمنة معينة.

ردّ الاعتبار للذات في النمذجة يتزامن معه ردّ الاعتبار للمعنى والتأويل في المعرفة العلمية ذلك أنّ البراديغم الوضعي بإقراره للموضوعية كشرط أساسي في المعرفة العلمية لم يستبعد فقط الذات باسم الحياد والكونية بل أقصى أيضا المعنى من خطابه وحصره في الفلسفة، والقانون العلمي يمثل في البراديغم الوضعي قانونا للطبيعة في ذات الوقت إذ تقتصر مهمة الباحث الموضوعي على اكتشاف هذا القانون الذي يوحّد المعرفة ويوحّد الذوات، يوحّد المعرفة من جهة كون الظواهر المتعددة تُرد إلى نفس القانون، ويوحّد الذوات من جهة كون كلّ الذوات ترى نفس القانون في نفس الظواهر المتعددة، وهذا يعني أن فكرة القانون في البراديغم الوضعي تعبر عما اسماه "ألان باديو" Alain Badiou بثنائية الواقعية - القانون، وهذه الثنائية تعبر عن الابستيمية التماثلية التي تحدّد الحقيقة أنطولوجيا، أمّا في النمذجة فإن اعتبار النشاط المعرفي اختراعا يبني تصوّرا للظواهر بطريقة حرّة من قبل الباحث يضع الذات مرة أخرى في محور العملية المعرفية وبالتالي يغيّر ثنائية الواقعية القانون بثنائية الواقع النموذج وفي هذه الثنائية لا نتحدّث عن تطابق بين النموذج والواقع وإنما نتحدّث عن ملائمة، ملائمة تجعل النموذج المقبول ليس النموذج الوحيد الممكن بل إن هو إلا معنى ممكن ينتجه المنمذج كذات متدخلة باختياراتها وأهدافها وغاياتها في إنتاج المعرفة باعتبارها معنى ممكن للواقع، بهذه الكيفية لن يكون بإمكان "هوسّرل" E. Husserl اتهام البراديغم البنائي بإقصاء مسائل المعنى مثلما كان الحال مع البراديغم الوضعي.

غير أن النمذجة باعتبارها المعرفة التي نتجت عن كيفية التفكير وضرب الفعل الذي يناسبها بحيث تتمثل الحقيقة في المطابقة بين نماذج تجربتنا للعالم وهذه التجربة، وحيث يكون النموذج تمثلا غائيا موجّها لمشاريع الفعل بحيث ينظم العقل ذات بتنظيمه للعالم وتكون تفعيلا للممكن باعتبار التفاعل المؤسس للمعرفة بين الذات والموضوع، النمذجة التي تجعل من رجل العلم المعاصر متصوّر ملاحظ ومنمذج لفعل ذكيّ يصف بناء استراتيجيا الفعل، تقترح علاقة تطابق بين وضعية مدركة ومشروع متصوّر، لا تمثل في منظور "بولو" Nicolas Bouleau، علما بقدر ما هي طريقة تستخدم العلم، فهي قول وفعل غير محايد وعلى صلة وثيقة بالأيدولوجيا، وذلك ما يتمظهر حسب "ألان باديو" في ارتباط النمذجة بمعياري الاستقصاء والبساطة كمقولات ارتبطت "بالعقل التصنيفي للعصر الكلاسيكي" في مقاربته النقدية للفن، وهذا ليس بغريب على عقلانية النمذجة بما أنها تقوم على إنشاء خيالي لصورة مقبولة للواقع تمثلها النماذج من جهة كونها تيسر سبل الفعل الممكن في الواقع، ذلك أن النمذجة تخلق واقعا افتراضيا لتأويج الفعل، فعل صاحب القرار وهو ما يكشف عن انغراس النمذجة في رهانات مخصوصة تابعة لجهات غير علمية. وكما يمكن أن نغالط باللغة الطبيعية نستطيع أن نغالط باستعمال النماذج حيث "يتحول الإخضاع التقني لشروط الإنتاج إلى ضرورة لا زمنية لنمط اقتصادي يكون النموذج فيه مثالا على الاكراهات المفيدة" مثلما عبر عن ذلك "ألان باديو"، وتساعد الرياضيات بطبيعة الحال على تأكيد هذه المغالطة وتمريرها بشكل أفضل إذ يقول "بولو" "وليس للرياضيات بهذا الخصوص أية وظيفة تطهيرية، على خلاف ذلك تكون الرياضيات الصحيحة في ظاهرها لياقة وأدبا يمكن أن يخفي الغايات الأقل نبلا"، ذلك أنّ النجاعة وسخة، خاصة وأن ارتباط النمذجة بالسيبارنيطيقيا ييسّر تجاوز حدود الهيمنة على الطبيعة إلى الهيمنة على الإنسان و"الان باديو" يذهب إلى أبعد من ذلك عندما يعلن أن النمذجة لا تعبر عن السمة المميزة للعلم وإنما "عن الصورة البرجوازية للعلم"، صورة العلم المعولم الذي لا يخفي ولا يتحرّج من ارتباطه العضوي برأس المال، إذ تكشف النمذجة في مستوى طرائقها كما في مستوى غاياتها عن افتقارها للاستقلالية، وأنّى لها أن تكون مستقلة وهي التي تنتج تمثلا في مكاتب الدراسات وفي مكاتب رجال الاعمال والشركات العالمية والمؤسسات العسكرية تحت الطلب، وكصورة للعلم المعولم تتقدم النمذجة في صورة الكوني الذي يخوّل لأمريكا بالتمظهر بعدم احتكار العلم والتقنية فنمذجوا ولكن لا تطالبوا بالمعرفة الذرية و بالتكنولوجيا النووية.

مطلب النمذجة ليس إذن، مطلب الحقيقة وإنما هو مطلب الهيمنة كمقولة من مقولات السلطة بالشكل الذي جعل المعرفة مسالة حكومة وصراع بين الحكومات، مطلب النمذجة كممارسة متواطئة مع السلطة يجانب إذن مطلب الكلي بما هو مطلب إنساني ولا يتعلق الامر سواء بالنسبة لـ: "بولو" أو لـ:"باديو" برفض النمذجة في ذاتها كممارسة علمية قد تفيد الإنسانية إذا ما أحسن توظيفها وإنما برفض مبادئها والغايات التي تتحكم في إنتاجها وهو ما يحمّل العلماء والعلماء الجدد والفلاسفة

ورجال السياسة وكلّ كيان ايتيقي مسؤولية إخراج العلم من البوتقة الضيقة للهيمنة وجنون الهيمنة السائد في وقتنا الراهن. يتعلق الأمر إذن بمصالحة الإنسان مع الإنسان، مصالحة الإنسان اليوم مع الكلّي الذي نظّرت له الحداثة الغربية مع "كانط" حتى لا تكون التقنية توجيها وتحكما وحتى يضمن العلم استقلاليته، وعلى الإنسانية أن تتحمل مسؤولياتها كاملة إزاء خيارتها عساها تختار إنقاذ الكوكب.

ب- الحدود الإبستيمولوجية:

تتقدم النمذجة باعتبارها تمشي علمي يأتي لتجاوز ثغرات البراديغم الوضعي الذي بدأ يلفظ أنفاسه عندما وضعت إشكالية أسس الرياضيات حدا لادّعاء الفكر الصوري الحقيقة المطلقة والكونية وعندما ضربت الفيزياء الذرية الأساس الأنطولوجي للواقع العلمي لمّا أقرّ هيزنمبورغ بأن الباحث يتدخل في الظاهرة عبر أدوات القيس ويفرض تغيرات كمية على موضوع دراسته، وغدت الحتمية مبدأ خصوصيا جهويا لا كونيا مثلما ادعى ذلك "لابلاص" منذ القرن الثامن عشر حيث اكتشف العلماء لا حتمية الظواهر الذرية.
غير أن الإقرار بأن النمذجة تعني التخلي عن النظر إلى العلم وفق البراديغم الوضعي بما هو اكتشاف وكشف لحقائق كلية وموضوعية والنظر إلى العلم "باعتباره اختراعا أين يتم تصور الظاهرة مبنية اصطناعيا وبطريقة حرة من قبل الباحث" على حدّ قول "لوموانيو" J.L. Le Moigne، يضعنا أمام إشكالات عديدة، فأوّلا إلى أيّ مدى يمكن القول بأننا نقطع في النمذجة بالمعنى البشلاردي مع العلم الوضعي بالصفة التي تخوّل للوموانيو الحديث عن "انشقاق شبه معلن بين هذين الثقافتين"؟ وثانيا ما مشروعية القول بتساوي النماذج في الصلاحية طالما تشترط النمذجة تعالي النموذج على الأحكام التي تصدّق قولا وتُسفّه آخر؟ هل أن غياب هذه الأحكام يعني أن كلّ النماذج مقبولة؟ وفيم تتمثل عندها مهمة رجل العلم مادام كلّ شيء مقبول مثلما تدعو إلى ذلك فوضوية "فيروباند" P. Feyerabend؟ ثم كيف ستكون ايتيقا علم لا يهتم بالواقع إلا من جهة الفعل فيه؟
يجدر بنا أن نبدأ بمشكل الحقيقة كما يتجسد في مستوى النمذجة النسقية، خاصة وأن الحقيقة كمطلب هو ما ضحت به النمذجة لصالح التاريخية Historicité. وكلمة تاريخية تـُستعمل لتفيد أوّلا أنّ حدثـًا ما وقع فعلا وبالتالي تـُؤخذ التاريخية في مقابل الأسطورة. لكن خلف هذا المعنى البسيط يوجد معنى فلسفي يفيد كون العقل البشري ليس مجرّد ذكاء يتناول ما هو موجود من نظرة واحدة ولكن ذكاء يعي بوضعه التاريخي. وهذا المعنى للتاريخية يقحم في الفلسفة مبحثا يتعلق بالنقد الذاتي يجعل الفلسفة تعترض على تصورها الميتافيزيقي للحقيقة، وهذه السيرورة التي تتظنن على مفهوم الحقيقة تـُعرف في الفلسفة بإشكالية التاريخية، أي إشكالية النسبية التاريخية، إذ يتعلق الأمر بالنزوع إلى اعتبار التجربة التاريخية الطريق الإنساني لمعرفة الحقيقة. ومن هذا المنطلق يرى "ديلتاي" Dilthey أن كلّ مجموع بُنيوي هو مجموع مُعاش وهذا يعني أن النموذج المحبّذ للتاريخ عند "ديلتاي" هو السيرة الذاتية، ويبدو أن تمثل النمذجة لموضوعها بما هو صيرورة صائرة يتموضع في هذا المعنى للتاريخية وهو ما يعني تضحية النمذجة بمفهوم الحقيقة لفائدة التاريخية، فـ"النموذج الذي تمّ إثبات صلاحيته ليس أبدا إلاّ مقاربة من بين مقاربات أخرى" مثلما أقرّ ذلك "نيكولا بولو" Nicolas Boulau.
ذلك أن الملائمة والصلاحية أو عدمها حلت محلّ الصواب والخطأ، والصالح الملائم هو النافع. وبما أنّ النمذجة بُنيت أساسا على التحكم في المصاريف وتأويج الفعالية وقابلية الاشتغال فإن المنمذج لا ينتج إلا نماذج صالحة بالضرورة، ومن هذا المنطلق يرى "بولو" أن الصلاحية لا تؤسس مشروعية النموذج وإنما تمثل مبدأ قبوله إذ أن الصلاحية تتحدّد بالمواجهة بين النموذج وما يمثله هذا النموذج وهذه المواجهة تعبّر عما يسمح به النموذج من فعل ولذلك نقبله. و"بولو" يذهب إلى حدّ القول بوجود تناقض في صلب النمذجة، تناقض بين النماذج الوصفية أو التفسيرية والنماذج الكمية أو النوعية، فنحن في النموذج الوصفي ننمذج مثلا حريقا في الغابة عبر تمثل انتشار الحريق انطلاقا من قانون يتوقف على سرعة الريح، قانون يعدّل انطلاقا من الإحصائيات التي تمّ إقرارها من ملاحظة الحرائق السابقة، أما في النموذج التفسيري فيتعلق الأمر باعتبار طاقة الاحتراق بالنسبة إلى المساحة الخضراء مما يقتضي اعتبار قانون يحدّد دور الريح في كمية الأكسجين. وجلي أن هذا النوع من النماذج يستعمل المعارف العلمية والقوانين التي تم التوصل عبر النمذجة التحليلية ولا مجال عندها عن الحديث عن قطيعة بين العلمين بما أن قوانين النمذجة التحليلية هي الأساس النظري لهذه النماذج.
شأن آخر تماما، هو شأن النماذج الكمية أو النوعية فهذه النماذج تغطّي فشلها التفسيري النظري بالتحاليل الرقمية الافتراضية التي تستخدم الرسوم الكيفية الخالصة ويبدو أن المنمذج في هذا النوع من النماذج "لا يملك في الغالب نظرية مرجعية تكون إطارا لفعله أو نشاطه" على حدّ قول "بولو"، وهو ما يطرح مشكلا ثانيا لا يتعلق هذه المرة بطبيعة الحقيقة التي تقدمها النمذجة، وإنما مشكلا يرتبط بطبيعة العلاقة بين النموذج والنظرية في النمذجة النسقية. فالنمذجة في مستوى النماذج الكمية أو النوعية لا ترتبط دائما بنظرية في حين أنها تقدّم في مستوى النماذج الوصفية أو التفسيرية تفسيرا للنظرية بما أنها تأتي بعد النظرية لتوضح البناء النظري. مشكل علاقة النظرية بالنموذج كما يطرحه "بولو" يجعله يستخلص أن النمذجة بما هي لغة المهندسين والشركات الاقتصادية والمؤسسات العسكرية ليست لغة للعلم بقدر ما هي لغة خارج النظرية العلمية.

كما يجدر بنا أن نذكر أن منظّرو النمذجة النسقية كثيرا ما يفتخروا بأن هذا البراديغم العلمي يمثل حلا لاختزالية النمذجة التحليلية، ذلك أن العلم في شكله الوضعي يقوم على اختزال الكثرة والاختلاف إما في وحدة المبدأ أو في وحدة القانون وهو ما يؤدي إلى اختزال الظواهر المدروسة في بعدها الكمي القابل للقياس. والفكر الاختزالي حسب "إدغار موران" Edgar Morin يعتبر واقعا حقيقيا "لا الكليات ولكن العناصر، لا الكيفيات ولكن القياسات، لا الكائنات الموجودات ولكن المعطيات القابلة للصورنة والقابلة للتربيض". وهو ما يعني أن الاختزالية تقوم على إرجاع المعقد إلى البسيط إذ هي منهج لبناء وصف للأنساق دون اعتبار الأنساق الفرعية التي تكونها وبالتالي دون اعتبار العلاقات بينها، والنمذجة النسقية من جهة كونها تسعى إلى دراسة المركب باعتباره كذلك تبدو قد تجاوزت اختزالية العلم الوضعي، لكن هل أن العلم المنمذج ينتج فعلا معرفة بشأن الواقع في كليته؟ ألم يبيّن لنا "باسكال نوفال" Pascal Nouvel أن استراتيجيا الفهم في النمذجة بما هي تبسيط هي استراتيجيا إهمال؟ ألم يحدّد "لادريار" Ladriere النموذج باعتباره تمثلا وتمثلا يعكس غائية المنمذج كما يدقق "لوموانيو" وبالتالي رؤية المنمذج للواقع؟
وهذا يعني أن خاصية التبسيط بالإضافة إلى الخاصية التليولوجية Téléologique التي تميّز العلم المنمذج تجعل منه بالضرورة علما اختزاليا. أمّا إذا أضفنا إلى ذلك أنّ كلّ نموذج يتم إنتاجه يتعلق بسياق معين فإن الاختزالية تتأكد كبعد هام من أبعاد النمذجة النسقية، وكأن قدر المعرفة العلمية هو أن تبقى كونية بالحق لا بالحدث، خاصة وأن النمذجة كممارسة علمية تهدف إلى الفعل أساسا. ومن هذا المنطلق فإن النمذجة النسقية هي حليفة التقنية، وباعتبارها كذلك فإنها ليست غريبة على ما يُسمى بالنظام التقني أي مجموع التقنيات المتفاعلة التي تحيل الواحدة منها على الأخرى بالكيفية التي تجعل كلّ تقنية تكتسب قيمة هامة في المنظومة التي تنتمي إليها، قيمة قد لا تحظى بها خارج علاقات تفاعلها مع النظام التقني الذي تنتمي إليه. وإذا كانت نظرية النماذج تبدو اليوم رؤية ضرورية لا غنى عنها فليس ذلك لأنها نجحت في اختراق الواقع وتفسيره بل لأنها منظومة تحكم متواطئة مع السلطة في مختلف أشكالها، مما جعل "كارل بوبار" K. Popper يعبر عن قلقه إزاء هذا التوجه قائلا: "أخشى أن فكرة السيادة على الطبيعة تتضمن في الغالب عنصرا آخر، إنه إرادة القوة في حدّ ذاتها، إرادة الهيمنة"، والهيمنة على الطبيعة لا يمكن إلا أن تؤدي إلى الهيمنة على الإنسان فالإنسان من الطبيعة، لذلك يرى "فرونسوا ليوتار" F. Lyotard: "إنّ مسألة المعرفة في عصر الإعلامية هي مسألة حكومة أكثر من أيّ وقت"، فالمنمذج ينمذج لرجل الاقتصاد، ينمذج لرجل الحرب، ينمذج لرجل السياسة، لأولئك الذين يتخذون القرار خاصة وأن النموذج يضطلع بوظيفة اتخاذ القرار، إذ يوفر لصاحب القرار المعطيات الضرورية التي تسمح له بإنارة قرار يهدف إلى الفعل. لذلك لا يتوانى "جون روستان" J. Rostin عن التعبير عن قلقه المتزايد من الممارسة العلمية الهمجية والهجينة، فلا هي علم ولا هي تقنية، ممارسة علمية جعلت الإنسان يسيطر على الطبيعة ويتحول إلى إله دون أن يكون جديرا بإنسانيته، يقول "روستان":"لقد جعل العلم منا آلهة قبل أن نكون جديرين بإنسانيتنا".

الخاتمة:

إن العلم لا يوجد في صيغة المفرد وإنما في صيغة الجمع. فما يوجد هو علوم مختلفة واختصاصات مختلفة يمكن تمييزها من جهة الموضوع إلى علوم صورية وعلوم تجريبية وعلوم إنسانية وعلوم اصطناعية، كما يمكن تمييزها من جهة طبيعتها إلى علوم نظرية وعلوم تطبيقية، ويمكن تمييزها من جهة طبيعة المعرفة التي تقدمها إلى علوم تفسيرية وأخرى تأويلية... إلى غير ذلك من التمييزات المختلفة والتصنيفات المتباينة للعلوم. ومن هذا المنطلق يتحوّل التفكير في العلم إلى التفكير فيما هو مشترك بين جميع العلوم وقد يصبح السؤال عندها هل تستجيب العلوم على اختلافاتها وتبايناتها وخصوصيتها لمطلب الكوني؟

وعندما ننظر في العلم من جهة القيمة، بما أن العلم ليس مجرّد معرفة من أجل المعرفة بل هو معرفة من أجل التحكم في الطبيعة وتحقيق المنفعة وهذا ما تأكد منذ القرن 16 عندما شدّد "فرانسيس بيكون" على أن العلم قوة أي قدرة على التأثير في الواقع وتطويعه لصالح الإنسانية، يصبح السؤال عندئذ: هل في استجابة العلم لمطلب النجاعة التفات عن مطلب المعنى والقيمة؟ أمّا إذا أضفنا إلى العلم الزوج التقابلي الذي تمثله الحقيقة والنمذجة فإن الأمر يصبح أكثر تعقيدا، إذ يبدو في هذه الوجهة أن كونية العلم كمعرفة تتأسس على هذا الزوج التقابلي، فإما أن تتحقق بالحقيقة وإما أن تتحقق بالنمذجة.

لقد حدد الفلاسفة الحقيقة بما هي صفة المعرفة المطابقة لموضوعها وهذا يعني أن الحقيقة هي قيمة معرفية بمعنى المعيار الذي يمكننا من الحكم على المعارف. غير أن هذا التحديد المثالي للحقيقة شهد تحوّلات عديدة في تاريخ المعرفة العلمية، تحوّلات جعلت الحقيقة في العلم تنحى إلى أن تكون حقيقة رياضية لا تشترط التطابق مع الواقع وإنما تقتضي تطابق الفكر مع ذاته، أي تشترط عدم التناقض في الفكر، ذلك أن الرياضيات هي علم صوري يبحث في العلاقات المنطقية للفكر وهي علم يستخدم المنهج الاكسيومي Axiomatique بما هو ضرب من العرض للعلوم الرياضية، يقوم بجرد مجموعة الأوّليات التي يضعها العقل بكامل الحرية ليستخلص منها النتائج الضرورية شريطة أن لا يكون هناك تناقض بين الأوليات التي انطلقنا منها والنتائج التي استخلصناها. وذلك هو الشأن في الفيزياء الرياضية، وهو ما يعترف به كل من "أنشتاين" Einstein و"هيزنبورغ" Heisenberg، فالباحث في العلوم الفيزيائية لا يستطيع أن يتثبت من مدى مطابقة ما يقوله عن الواقع مع الواقع ذاته، بل أن مثل هذا البحث أصبح غير ذي دلالة في العلم. إذ نتبين أن الحقيقة بما هي مطابقة المعرفة للواقع هي معيار وقع التضحية به في سبيل بناء رياضي أكسيومي توجه نحو تحقيق المنفعة. لذلك يشبه "أنشتاين" العملية المعرفية في الفيزياء النظرية بمثال الساعة المغلقة التي لا نستطيع فتحها، فعالم الطبيعة في نشاطه العلمي كمن يسعى إلى فهم آلية اشتغال ساعة لا يستطيع فتحها لذلك فإنه سيفترض إذا كان فطنا الطريقة التي تشتغل بها الساعة ولكنه لا يستطيع أن يتثبت من مدى مطابقة افتراضه للكيفية الفعلية التي تشتغل بها الساعة بما أنه لا يستطيع فتحها. إذا لم تكن مطابقة المعرفة للواقع هي معيار صدق النظرية العلمية فما هو دور التجربة إذن؟

إن التجربة ليست مقياسا للحقيقة، ووظيفتها تتمثل في التثبت من مدى ملاءمة المنظومة الرياضية المختارة بكامل الحرية للظاهرة المدروسة، يقول أينشتاين «ويمكن للتجربة بطبيعة الحال أن تقودنا في اختيارنا للمفاهيم الرياضية التي ينبغي أن نستعملها»، لأن ذلك ما يجعل النظرية نافعة، أي أن العلم براغماتي بمعنى أن أهمية النظرية العلمية تقاس بالمنفعة التي تحققها للإنسان أي بالنتائج العملية، ونظرية نافعة هي نظرية تمكننا من إنتاج تقنية تفيدنا في الحياة العملية.

ويبدو أن هذا المنحى البراغماتي الذي سار فيه العلم أصبح أكثر تمظهرا في ممارسة علمية حديثة نسبيا تتمثل في النمذجة، فما النمذجة؟ وما هي آليات اشتغالها كمسار علمي؟ ما هي أبعادها المختلفة؟ وهل يمكن اعتبارها العامل الموحد للعلم؟ ثم قبل ذلك ما النموذج؟ وما الفرق بينه وبين البراديغم؟

إن البراديغم، حسب تعريف موران E. Morin، هو بناء نظري يوجّه الخطاب والبحث ورؤية العالم أو هو مجموع مبادئ التركيب والاقصاء الأساسية التي توجّه كلّ فكر وكلّ نظرية وكلّ رؤية للعالم. فالبراديغم يقتضي، إذن، فكرة مفاهيم رئيسية، فكرة ترابط ضروب علائقية منطقية قوية، إذ أن البراديغم يقارب مشكل المبادئ الأولى في الخطابات وفي النظريات وفي أنساق التفكير، وهذه المبادئ الأولى يمكن أن تؤسس علاقات التقابل أو علاقات التمييز أو علاقات الجمع، مثال ذلك أن الفكر العلمي كان محكوما ببراديغم فصل عالم الموضوع على عالم الذات، فعالم الموضوع محكوم بشرط الصّرامة والمنطق والحساب في حين أن عالم الذات محكوم بالأحاسيس والانفعالات والعاطفة.

ويرى الفيلسوف الأمريكي "توماس سمويل كوهن" Kohen Thomas Samuel أنّ كلّ ثورة علمية تتحدّد بظهور براديغمات جديدة وهو ما يعني أن المعرفة العلمية تشتغل بالبراديغمات وأن تطوّر العلم لا يتحقق عبر تكديس المعارف ولكن بتحول في المبادئ المنظمة للمعرفة، أي تحوّل في البراديغمات وبالتالي فإن ولادة كل براديغم تُعلن تحوّلا في المشاكل المعلنة والمدروسة، تحولا مرفوقا بتغير قواعد الممارسة العلمية، كذلك كان الشأن عندما وقع استبدال الأرض بالشمس كمركز للعالم إذ تغيرت معه نظرتنا إلى العالم ومررنا من عقلانية أرسطية تفسر العالم تفسيرا أنتروبومورفيا كيفيا إلى عقلانية كمية تفسّر العالم بقوانين رياضية.

من هذا المنطلق يرى "جون لويس لوموانيو" J.L. Lemoigneأنّ العلوم الحديثة مثل النسقية La Systhemique وعلوم التنظيم والقرار وعلوم المعرفة والتواصل التي تطوّرت انطلاقا من 1948 سنة ميلاد السيبارنيتيقا La Cibernitique (علم التوجيه)، تقتضي تفكيرا أبستمولوجيا يراجع البراديغم الوضعي ذلك أنّ هذه العلوم الجديدة لا تتحدّد بموضوعها الذي يمكن ملاحظته وضعيا ولكن بمشاريعها المعرفية.
فهذه العلوم وخاصة منها علوم الاصطناعي لا تنظر إلى المعرفة باعتبارها يقول لوموانيو:« اكتشاف أو انكشاف مواضيع طبيعية محدّدة، بل باعتبارها اختراعا أين يتمّ تصور الظواهر مبنية اصطناعيا وبطريقة حرة من قبل الباحث»، وهذا يعني أن علوم الاصطناعي لا تنظر إلى صلاحية قضاياها انطلاقا من مبادئ وضعية، فالوضعية لا تستطيع أن تؤسس هذه العلوم وأسس هذه العلوم يشبهها "لوموانيو" بأرخبيل علمي تمثل علوم الهندسة جزيرته الرئيسية، إذ تتقدم الابستيمولوجيا البنائية كأفق ممكن لتجاوز صعوبات العلوم الوضعية في تفسير المركب والفعل فيه بدقة، ومن هذا المنطلق يرى "لوموانيو" أن البنائية تمثل براديغم علمي محترم.
النموذج ليس البراديغم إذن. و النموذج الذي كان يعني في الأصل المرجع الذي سنقلده أو سنعيد إنتاجه بما هو المثال وتحوّل في مرحلة أولى ليفيد نتيجة هذا التقليد إذ نتحول من نموذج الفنان إلى التمثل الذي يحققه الفنان، أصبح اليوم مستعملا في العلوم ليشير لا إلى المثل الأعلى العلمي و لا إلى المُثل الأفلاطونية و لا إلى الصورة الحسية للنظرية المجرّدة ولا أيضا إلى المجاز أو المماثلة الرمزية بصورة خاصة وليس هو الشيء المصغّر، و إنما يشير إلى التمثل الذهني لشيء ما ولكيفية اشتغاله، إنه يقول "فاليزار"B.Walliser: "تمثل لشيء واقعي سواء كان ذهنيا أو ماديا يتمّ التعبير عنه بلغة أدبية أو في شكل رسوم بيانية أو رموز رياضية".
وهذا يعني أن النموذج هو بنية مركبة تتفاعل فيها ثلاث أبعاد رئيسية، بعد تركيبي، وبعد دلالي، وبعد براغماتي أو تداولي. وعندما نضع شيئا ما في نموذج نستطيع أن نقلّد اصطناعيا تصرف هذا الشيء وبالتالي الاستعداد لردوده الممكنة. وهو ما يتضمن أنّ النمذجة ليست إلا الفكر المنظّم لتحقيق غاية عملية، فالنموذج هو النظرية الموجهة نحو الفعل الذي نريد تحقيقه، ذلك أنه أمام عجز المقاربات التحليلية على تفسير الظواهر الجديدة (الظواهر المركبة والمعقدة) حاول الباحثون المعاصرون إيجاد مناهج بحث تتلاءم مع هذه الظواهر، والنمذجة هي أحد هذه المناهج المعتمدة في هذا الاتجاه لذلك تقدم النمذجة باعتبارها فعل استراتيجي يتطلب مشاركة من الفاعلين. إنها شكل جديد من إبداع المعرفة تكون فيعه العلاقات بين النظرية والممارسة، بين البحث والفعل وثيقة جدا بما أنها بحوث تهدف إلى تغيير عبر التشكيل المتفاعل للفعل والخطاب، إنها تمشّي يُنتج معارف نظرية وعملية ويقتضي مسار تعاون بين باحثين وممارسين من اختصاصات مختلفة ممّا يؤدي إلى توسيع الإشكاليات وسبل حلولها الممكنة.
و هذا يعني أن النمذجة تسعى قبل كل شيء إلى فهم ما يحدث ذلك أن المنمذج لا يبحث فقط عن حل خبري(Empirique) يقول "باسكال نوفال" Nouvel Pascal «و لفهم شيء ما علينا أن نهمل أشياء كثيرة أخرى والنموذج هو التعبير عن مثل تلك العملية المراقبة للإهمال» ذلك أن النموذج في منظور "نوفال" يهدف أساسا، كوسيلة تبسيط، إلى الفهم فالمنمذج ينمذج ليفهم و ليُفْهِم. و بهذا المعنى فإن النموذج يمكن أن يكون قانونا رياضيا لذلك يعتبر "نوفال" أن قانون نيوتن (F= m. a) (ق = ك . س) (القوة تساوي كمية الكتلة مضروبة في كمية التسارع) يمثل نموذجا. وبالتالي فإن النمذجة ليست إلا تواصلا مع تقليد علمي متجذر في التاريخ يتمثّل في الإقرار بكون العلم هو تفسير للمرئي المعقد باللامرئي البسيط ويتقدم النموذج باعتباره وسيلة هذا التبسيط بالنسبة لنوفال.
وهكذا فان النموذج هو نسق رموز يمكننا من استحضار اغلب الإدراكات التي نكونها عندما نريد وصف ظاهرة سواء مُلاحظة أو مُتخيلة، حتى نتمكن من تأويلها عقليا. وتطوّر مناهج البرمجيات المعلوماتية مكّن النمذجة من استثمار حقل الاصطناعات الأكثر اختلافا كما مكّنتها من بناء وتقييم المردود الزماكاني Spatiotemporel للظواهر المنمذجة، وهذا يعني أنه، أن ننمذج صيرورة ديناميكية، هو أن نصفها بطريقة علمية كمية بواسطة الرياضيات أو أي لغة أخرى حتى وإن كانت طبيعية لأن ذلك يمكننا من دراسة تطوّر هذه الصيرورة الديناميكية ومن مراقبتها عبر اصطناع المتغيرات الممكنة وعبر استبدال بعض المتغيرات الأخرى بالتناسب مع الفعل الذي نريد تحقيقه. وبالتالي فإن النمذجة تهدف أساسا إلى:
* تـأويج الفعالية Efficacité.
* تأويج إمكانية الاشتغال Fiabilité.
* التحكّم في المصاريف.
* تأمين التحكم والمراقبة للظاهرة (المشروع).
فالنمذجة إذن تمكّن من الحصول على حلّ فعال وقابل للاستغلال بما أنها تأخذ بعين الاعتبار كلّ المتغيرات وكلّ الحالات الممكنة، إذ يتعلق الأمر بالبحث عن الحلّ الأمثل الذي يكون بالضرورة أكثر فعالية من أيّ حلّ تقريبي، ولكن أيضا أفضل اشتغال بما أننا نعرف التأثيرات المتناسبة مع مختلف المتغيرات ونعرف بالتالي أي المتغيرات أهمّ وأيها ثانوي. وعندما ننمذج تكون لدينا وسائل كمية تمكننا من تحديد المتغيرات الأكثر أهمية وبالتالي من التحكم في مصاريف المشروع، فمثلا،

إذا لم نأخذ بعين الاعتبار تأويج موضع المستودعات فإننا نضطر إلى دفع مصاريف تنقل أكثر. فالنمذجة تمكننا من التحكم في المشروع ومراقبته إذ نعرف ما يجب فعله ونعرف ما هو مهمّ فنتجنّب بذلك المفاجآت غير السارة.

وهكذا فإن المقاربة النسقية للنمذجة هي منهجية جديدة تمكّن من تجميع وتنظيم المعارف لتأويج النجاعة في الفعل وتقتضي دراسة المشكلات في كلّيتها وفي تعقدها وفي ديناميكيتها الخاصة لذلك تتأسس النمذجة على أكسومية اتصالية أو على بداهات علائقية تمكن من تجاوز عقبة الاختزالية التبسيطية المكبلة للمقاربات العلمية الوضعية، ذلك أن نظرية النسق العام تجعل من موضوع النمذجة مشروعا في محيط نشيط وتمكّن الباحثين من تمثل الظواهر القابلة للتحليل جزئيا أو كليا ومعرفة هذه الظواهر تمرّ عبر علاقة جدلية ثلاثية بين الوجود والفعل والصيرورة.

يتعلق الأمر إذن بمحاولة حصر النسق المركب المدروس لاستباق ردود أفعاله بطريقة صورية ودون عودة إلى التجربة في أغلب الأحيان إلاّ في المستوى الافتراضي أي وصف نسق واقعي بالطريقة التي تجعلنا قادرين على معالجته بالحاسوب، فالنمذجة هي إذن مبدأ أو تقنية تمكّن الباحث من بناء نموذج لظاهرة أو لسلوك عبر إحصاء المتغيرات أو العوامل المفسرة لكل واحدة من هذه المتغيرات، فهي تمشي علمي يمكّن من فهم الأنساق المركّبة والمعقدة عبر خلق نموذج هو بنية صورية تعيد إنتاج الواقع افتراضيا.

محور القيم بين النسبي والمطلق

الدرس الأول: العمل: النجاعة والعدالة

1 ـ في دلالة العمل

ـ تَحدّد العمل في الفلسفات القديمة بما هو موضع حقارة لا يقوم به إلاّ العبيد. تماما فإنّ الديانة المسيحيّة قد كرّست النظرة الدونيّة للعمل بما هو لا يتعدّى أن يكون إلاّ عنوان شقاء وتكفير عن الذنب أو الذنوب.. ورغم اختلاف التصوّرين فإنّهما يلتقيان في الحطّ من قيمة العمل ومن العامل... وهو تصوّر كان موضع مراجعة في الفلسفات الحديثة. ليكون العمل مُحدّدا من محدّدات الإنساني في الإنسان.
ـ يتحدّد العمل بما هو النشاط الإنساني المتميّز والمميَّز والذي عُدّ حدّ الفصل بين المنزلة الحيوانيّة والكينونة الإنسانيّة.
ـ يتحدّد العمل بما هو نشاط واع يعمل على تحويل الطبيعة من معطى خام إلى منتوجات صالحة للتبادل أو الاستهلاك.
ـ يمثّل العمل وسيلة إنتاج لإحكام سيطرة الإنسان على الطبيعة وتحقيق الوعي بالضرورة وهي العملية التي تحقّق التحرّر من الطبيعة ومن ضروراتها.
ـ العمل هو فاعليّة إنسانيّة يعمل من خلاله الإنسان على تغيير الطبيعة تغييرا نافعا ويتحرّر من ضروراتها.
ـ تماما فإنّ العمل يتحدّد بما هو الواقعة الأولى في الوجود الإنساني أو هي الواقعة التي أدرك من خلالها الإنسان إنسانيّته وتميّزه عن التجمّعات الحيوانيّة. بما أنّ العمل قد اقترن بدلالتيْ الفعل
والممارسة اللذين يحيلان على الجهد الذي يبذله الإنسان.

2 ـ في دلالة النجاعة:

يحيل مفهوم النجاعة على حقل البراغماتية، ذلك أنّ النجاعة تعني الوفرة في الإنتاج أو الإنتاجية والمردودية. لذلك تعني النجاعة البعد التداولي للعمل. ويحيل المفهوم على دلالة الفعّال والفعّالية بكلّ ما يحيل عليه المفهوم من إشارات لرهانات الاقتصاد الصّناعي في المجتمعات الرأسمالية وخاصّة نظام التيلرة أو تفتيت العمل.

3 ـ في دلالة العدالة:

وردت في الكتاب المدرسي ثلاث محاولات لتحديد دلالة العدالة:
صفحة 42 [هامش نصّ: النجاعة والعدالة لجون راولس] «تفيد في معناها الاشتقاقي ما هو مطابق للحقّ فهي تعود في الأصل إلى كلمة juris jus / أي الحقّ. وقد اقترنت كلمة العدالة في الفلسفة القديمة بالفضيلة فسجلّها أخلاقي، إذ تتمثّل في فضيلة إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه. ممّا يوكل إليها مهمّة احترام حقوق الآخرين. لكنّ هذا المعنى يتعارض مع الفهم الليبيرالي المعاصر الذي يربطها بتوزيع الثروات والمنافع الاقتصادية والاجتماعية وبالمصلحة العمومية التي تقتضي أشكالا من التفاوت حتّى تتحقّق، لتصبح العدالة خاضعة إلى ضرب من "الاتّفاق العام" كما ورد في تحديد دلالة "منظورية نظرية في العدالة" ... فما دام غير العادل يتمثّل فيما هو غير مقبول اجتماعيا، فإنّ معيار العدالة هو المجتمع. وعلى سبيل المثال، يعتبر اللاتساوي في الأجور بين مهن من اختصاصات مختلفة عادلا لأنّ ذلك مقبول من طرف الجميع، فلا يمكن الاعتراض على أجر عامل يتقاضى أقلّ من أجر موظّف سام أو إطار مشرف في مؤسّسة. ومن هنا التأكيد على عدم الخلط بين العدالة الاجتماعية أو الإنصاف والمساواة» إنّ القراءة التي تراهن على التحديد من أجل الكشف عن طبيعة العلاقة وأوجهها تجعلنا أمام مساءلة تعلن إحراجات تتعلّق بسبل التحديد، فهل تتحدّد علاقة النجاعة بالعدالة كعلاقة تضادّ أم علاقة توافق؟؟

ا- في دلالة العمل

إن التفكير في العمل يتنزل مثل كل القضايا الفلسفية في سجلات مختلفة باختلاف الظروف التاريخية لتطور الفكر الفلسفي ولكن أيضا باختلاف الظروف التاريخية للعمل ذاته. وما ساد من تصورات حول العمل في الفكر القديم لم يكن من التفكير الاقتصادي في شيء، فالعمل في الفلسفة القدمة كان يدخل في باب الخدمة، كخدمة العبد للسيد في الفلسفات اليونانية. وظهور مفهوم العمل في شكله الحديث يتزامن وظهور السوق الذي يحيل على تبادل المجهود وشراء قوة العمل وتبادل الخيرات والخدمات ووجود أسعار وأجور وفضاءات محدّدة للعمل والبيع والشراء، والمبادلات والقوانين والبضائع والأفراد والمواصلات والجماعات والدول كتعبير عن مصالح مجموعات بل أن الدولة تحظر في السوق كمكون للسوق وراعية لوجوده وتنافسيته وايديولوجيته، لتجعل الناس يعتقدون في السوق وفي قوانينه.

وهكذا صار العمل بضاعة بفضل السوق وكلما ازدادت الفردانية يصير السوق هو الرابط بين الفرد والجماعة وبذلك يتحوّل السوق إلى مجال للتنشئة الاقتصادية والاجتماعية. كيف يتحدّد، إذن، العمل في ظل اقتصاد السوق؟ وما علاقته بإنسانية الإنسان؟ ثم كيف يتحول مفهوم العمل من نشاط مؤسس لإنسانية الإنسان إلى نشاط نفعي قد يسلب الإنسان إنسانيته؟

يتحدّد الإنسان في العديد من السجلات الأنثروبولوجية بما هو حيوان صانع للآلات. وصُنع الآلة يعني أن الإنسان لم يعد حيوانا، بما أنه إذا كانت لبعض الحيوانات أدوات فإنها لا تصنعها وحتى إذا وجدنا بعض التصرفات المشابهة لدى بعض الحيوانات لتصرفات الإنسان، كما هو الشأن بالنسبة للقندس، فإن استعمال هذه الأدوات يقتصر على مجرّد استعمال الأداتي، وإذا كانت العصا التي يستعملها قرد المخبر يمكن أن تستخدم بطريقة مزدوجة فإنه ولا حيوان قادر على إنشاء محيط تقني أي نسق من الآلات المختلفة ذوات الأفعال المختلفة، حتى وإن كان عددها قليلا نسبيا.

هذا يعني أن صنع الآلات يمثل أحد الخاصيات التي تميز الإنسان، لذلك لا بد من استبعاد الإسقاطات الأنترومورفية على سلوك الحيوانات. وكحيوان صانع للأدوات يعمل الإنسان. «الإنسان يعمل» هي إذن معادلة لتمييز الإنسان، لكن قد يعترض بعضهم على ذلك باعتبار وجود ما يسميه "فولتير" ببهائم الجمع Les Bêtes de sommes إذ قد يعني ذلك أن الإنسان يمكن أن يكون بهيمة جمع أي يمكن أن يعمل كالحيوان. القدرة على صنع الآلات تميز الإنسان عن الحيوان ويبدو أن العمل قد يجعل منه بهيمة جمع. ولكن يجب أن نلاحظ أن فولتير يتحدث عن بهيمة لا عن حيوان فالبهيمة هي حيوان أهلي والحيوان الأهلي هو حيوان فقد بريته وتوحشه وبالتالي فخره ليصبح عبدا لسيده. وفي هذا المعنى العمل كالبهيمة هو أيضا العمل كالإنسان بما أنه لا يعمل إلا الحيوان المستعبد أي الحيوان الأقل درجة من الحيوان. وهكذا يبدو أن تمييز النبيل للإنسان كعامل قد يعين تدنيا انثروبومورفيا، والحيوان الصانع للآلة قد يصبح مرادفا للعبد.

يبدو، إذن، أن العمل، كنشاط، يثوى داخله تناقضا، وهذا التناقض ينتج ربما عن تباين زوايا النظر إذ نستطيع القول بأن عنصر العبودية يرجع إلى العبد سواء كان ثائرا أم لا، وإلى السيد سواء كان واعيا بذلك أم لا. ومهما يكن الأمر فإن العمل يبدو ضروريا بالنسبة للإنسان، ورغم كون العمل ضروري فإن الحياة دون عمل تبدو جديرة بأن نتمناها، فنحن نتمثل دائما حياة آدم في الجنة كحياة محبّذة، فآدم لا يعمل بما أنه لم يكن في حاجة إلى إيجاد الغذاء إذ يتغذى مما يجده في عدن. ولكن الكتابة الدينية المسيحية تبين عكس ذلك إذ تقول لنا: "إن الرب الخالق أخذ آدم ووضعه في جنات عدن حتى يزرعها ويحصدها" وهذا يعني أن العمل ليس لعنة ناتجة عن الخطأ الأوّل، ليس العقاب المسلط على آدم الذي لم يحترم القواعد الربانية فيعرق في الأرض حتى يحصل على الخبز، بل إن هذا يعني حسب الأسطورة الإنجيلية نفسها أن العمل متماد مع الوجود الإنساني، لكن العمل لا العمل الشاق.

وإذا ما تركنا الأسطورة وبحثنا في اليوطوبيا هذا النوع من الكتابة الأدبية الذي دشنه توماس مور Thomas More، والذي لا يوافق التقليد الأفلاطوني بما أن التقليد الأفلاطوني يعتبر العمل خاصية العبد وأن الإنسان الحرّ ليس في حاجة للعمل، ذلك أن كلّ الناس عند مور وحتى عند "كانبانلا" Campanella في «مدينة الشمس» يعملون ويجب ربما أن نكون من الآلهة أو نكون مقادين من طرف الآلهة حتى لا نعمل.

العمل، إذن، ليس عقابا من السماء أو شيئا مضافا اصطناعيا على الطبيعة الإنسانية، بل هو ضرورة نستطيع أن ننظمها بطرق مختلفة كما تفعل اليوطوبيات لكن لا نستطيع حذفها، فعلى خلاف كلّ الحيوانات يكون للعمل معنى وضرورة بالنسبة للإنسان. ولا حيوان في حاجة للعمل ليعيش وليحافظ على بقائه فكلّ الحيوانات تعيش على الطبيعة إذ هي كلّها مدينة للطبيعة في عطائها أو في جدبها فيما هو ضروري لبقائها. وعلى عكس ذلك يقيم الإنسان علاقة مخالفة مع الطبيعة، ولا

يمكن له أن يكتفي بانتظار هدية من الطبيعة لتؤمن له ظروف عيشه فالإنسان ذاته مطالب بإنتاج العناصر الضرورية لضمان بقائه بالعمل. وهذا يعني أن الإنسان قبل يستهلك ما تقدمه له الطبيعة عليه أن يشكله نظرا لكون الإنسان له حاجات كثيرة ومتنوعة ولا يستطيع أن يعيش بطريقة سلبية في حضن الطبيعة إذ عليه تحويل هذه الطبيعة واستغلالها لمصلحته وفي كلمة عليه أن يعمل. لكن هل أن الطبيعة لم تكن عادلة مع الإنسان إذ هي أجبرته على العمل؟

حيال هذه الضرورة الحياتية التي تفرض على الإنسان العمل حتى يحافظ على بقائه، كثير هم الشعراء والمفكرين، وخاصة القدامى منهم، الذين اعتبروا أن السماء أو الآلهة أو الطبيعة ذاتها لم تكن عادلة مع الإنسان بأن أجبرته على إنتاج ما يحتاجه لنفسه عوض أن تهدي له دون شقاء كل الوسائل الضرورية لرغد عيشه. وأفلاطون عندما يثير أسطورة برومثيوس (إله النار) يشير إلى نوع من اللاعدالة الالاهية بما أن الآلهة لم تنصف الإنسان عندما أجبرته على العمل. غير أن كانط يذهب عكس ذلك إذ يرى أنه من العبث لوم الطبيعة والآلهة لأن الطبيعة البشرية ذاتها تقتضي اهتمامات حتى وإن كانت مفروضة عليها، وأنه إذا كانت الطبيعة سخية مع الإنسان ومكنته من أن يعيش في بطالة تامة فإنها لن تضر فقط بالمصير النهائي للإنسان، بل أكثر من ذلك إن ضرورة الاهتمام أي حاجة الإنسان لأن يكون له هدف يسعى إلى تحقيقه ليست ناتجة عن أسباب اقتصادية واجتماعية فالعمل له أيضا دور نفسي بما أن البطالة تحكم على الإنسان بالانغلاق على ذاته وعلى أن يعيش لبطنه كما يقال عادة. والإنسان الذي ليس له اهتمام طوال الوقت ينتهي إلى أن يصبح مهووسا بشخصه وينتهي ضرورة إلى الانهيار العصبي والكآبة لذلك يجب أن تسير حياة الإنسان بطريقة متواترة بين العمل والراحة التي ليس لها من معنى إلا بالنسبة للعمل فالراحة دون عمل ليست إلا علامة الحياة العاشبة التي لا تليق بالإنسان ولا تتماشى مع طبيعته. ذلك هو معنى قول كانط: «وإننا لنخطئ بنفس القدر إن تخيلنا أنه لو بقي آدم وحواء في الجنة، لما كان لهما فعل سوى الجلوس معا وإنشاد أغان رعوية وتأمل جمال الطبيعة. فلو تحقق ذلك لعذبهما القلق، وعذب أيضا أناسا آخرين في وضع مماثل.»

لكن يبقى المشكل مطروحا فإذا كان العمل ضرورة حياتية وجودية بالنسبة للإنسان فلماذا نحلم بحياة بدون عمل؟

إن هذا المشكل يرتكز في الحقيقة على انزلاق في المعنى مولد للبس فنحن لا نقابل العمل بغيابه بل بأوقات الفراغ ونجد عند اللاتينيين زوجا أكثر دقة للتعبير عن هذا التقابل فاللاتينيون يسمون أوتيوم Otium أي وقت الفراغ (Loisirs) الوقت الذي لا ينشغلون فيه بالنيقوسيوم negotium أي الأعمال الحقوقية والسياسية بالأساس. فلا يتعلق الأمر، إذن، بفراغ بمعنى الاسترخاء غير النافع اجتماعيا ولا يتعلق الأمر باللعب بما أن اللعب ممتع في حدّ ذاته واللعب للأطفال أما لعب الكبار فله هدف آخر مثلما بين ذلك كانط. وقت الفراغ هو وقت العمل النافع اجتماعيا أو فرديا ولا يختلف عن النيقوسيوم إلا بكونه عمل غير ملزم. أن يكون لنا وقت فراغ لا يعني ألا نعمل شيئا بل يعني أن نعمل ما نريد لأن لنا الوقت للقيام به. فالعمل هو إذن ضرورة ولكن ضرورة تغير من طبيعتها فأما أن يكون ملزما وإما أن يكون غير ملزم أي عمل في أوقات الفراغ.

يجب على الإنسان أن يعمل إذن، ولكن ورغم كون العمل ضرورة بالنسبة للإنسان فإنه ليس فطريا عنده، فالطفل لا يعرف منذ ولادته أن عليه أن يعمل وأن العمل سيصبح ضروريا بالنسبة إليه والطفل يعرف الأكل والشرب والحركة بطبيعته ولكن العمل وضرورة العمل ليحافظ على بقائه هي أشياء لا يتعلمها إلا بالتربية. وهذه مفارقة يحيل إليها كانط، فكون العمل ضروري بالنسبة للإنسان لا يعني أنه قادر على العمل بطبيعته بل هو يتعلم كون العمل ضروري، ولا يعلم ذلك بالفطرة فالإنسان ليس له ميل طبيعي للعمل والطفل الذي نتركه لذاته لا يقرر العمل من ذاته. إنه، قطعا، سيتفطن إلى كون العمل ضروري عندما يستحيل عليه تلبية حاجياته بطريقة أخرى غير العمل ولكنه لا يستطيع أن يعمل لأن العمل أو بالأحرى القدرة على القيام بعمل أو، إن شئنا التدقيق، بشغل هو شيء مكتسب وليس فطريا فينا لذلك فإن معنى العمل وفكرة ضرورته وظروف مارسته هي أشياء نعلمها للأطفال تدريجيا.

ولكن إذا كان العمل ضروري بالنسبة للإنسان كيف نقر أنه لا يرجع للغريزة الطبيعة وأنه علينا أن نتعلم ضرورته منذ الطفولة؟ ألا يتضمن هذا الإقرار تناقضا؟

إن الأمر لا يتعلق بتناقض، ذلك أن العمل عند الإنسان لا يتأسس على طبيعته الحيوانية، فلكي نعمل يجب أن نفكّر ونفكّر قبل العمل وأثناءه، ثم إن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي ينتج لنفسه ضرورة لا تأسس فقط على قوانين الطبيعة، بل تتأسس على الحياة الاجتماعية والقهر الذي تفرضه، وهذا التجاوز للمستوى الحيواني أين تسود الضرورة العمياء يؤسس ضرورات جديدة كضرورة العمل وضرورة تعلّمه. وهذه الضرورات الجديدة تمثل في نفس الوقت شرط حرية الإنسان وتضعه بشكل كلي فوق العالم الحيواني بما أن الإنسان يرسم إنسانيته ويضمن انتماءه إلى النوع الإنساني بفضل العمل مثلما ذهب إلى ذلك ماركس.

والعمل بالنسبة لماركس هو قبل كلّ شيء ظاهرة توحّد الإنسان بالطبيعة. ظاهرة يتمكن الإنسان بواسطتها من تنظيم ومراقبة تبادل المادة الذي يقيمه مع الطبيعة. فهو يفعل أمام المادة الطبيعية كقوة طبيعية، إذ يضع قواه الطبيعية التي تنتمي إلى جسده في حركة ليقتطع مادة الطبيعة في شغل قابل للاستعمال في حياته الخاصة. وبفعله في الطبيعة، عند تشكيله للطبيعة، يشكل الإنسان طبيعته الخاصة وهذا يعني أن العمل بالنسبة لماركس يمكن الإنسان من تملك الطبيعة في شكل صالح للإنسان. ويتحدّد العمل في هذا المستوى كتشكيل في المعنى الحرفي للكلمة، فالإنسان من طبيعته أن يغير شكل المواد الطبيعية وأن يغير طبيعته الخاصة التي تتشكل بتشكيله للطبيعة. ولكي يتجاوز الصور الغرائزية والحيوانية المحضة للعمل يقيم ماركس مقارنة بين الإنسان والحيوان بالطريقة التي تبرز أن العمل خاصية إنسانية، يقول ماركس في "رأس المال": "إن العنكبوت يقوم بعمليات مشابهة لتلك التي يقوم بها النساج. والنحلة تلقن درسا لعدّة مهندسين في بنائها لخلايا الشهد. ولكن ما يمز للوهلة الأولى، وما يؤسس أفضلية أكثر المهندسين رداءة على أحسن نحلة، هو كون المهندس يبني الخلايا في رأسه قبل أن يبنيها في الشهد".

وهذه المقارنة تبرز عنصرا أساسيا، فالإنسان يعمل ليعيش ولكن العمل ليس فقط ممكنا بتمثل هذه الغاية المفروضة من قبل طبيعة غير قابلة للتمثل مباشرة من طرف الإنسان، ولكن بقدرة الإنسان على التمثل المثالي للنتيجة قبل تحقيقها. فالأمر يتعلق إذن، بغائية مخالفة للغائية الخارجية البسيطة كتلك التي ترتبط بحاجة السكن كعلة غائية للبناء، لأنها تتأسس على القدرة على إنتاج صور لا تتبع فقط محيط المواد الطبيعية عند تشكيلها بل تضيف شيئا ما للطبيعة لأن هذه الصور محققة من قبل إرادة مطابقة لغاية خاصة هي غاية البناء. وهكذا فإن الإنسان يعوّض الطبيعة موضوع تبادلاته الأولى بمحيط ينتسب إليه وحده هو المحيط التقني. ذلك أن العمل عند ماركس، باعتباره العلاقة التي يقيمها الإنسان كمنتج مع الطبيعة، يشمل ثلاث عناصر:

* النشاط الشخصي للإنسان أو العمل في معناه الصرف بما هو تشكيل.

* الموضوع الذي يفعل فيه العمل.

* الوسيلة التي يستعملها في فعله هذا.

ويؤكّد ماركس على أهمية الوسائل إذ هي التي تنتج اختلاف الأشكال المتنوعة لمسار العمل بما أنها تحدّد درجة فعالية النشاط الإنساني، وبالتالي إنتاجية العمل. وهكذا فإن "ما يميز فترة اقتصادية على أخرى ليس ما نصنعه بقدر ما هو طريقة الصنع، أي وسائل العمل التي تصنع بها"، وهو ما مكن ماركس من ضبط تطور تاريخ الإنسانية وفق اختلاف وسائل الإنتاج، بحيث يرتكز اهتمام ماركس على الصراع الدائم بين من يملك وسائل الإنتاج ومن لا يملكها ولذلك كان الاقتصاد في نظره المحدّد الوجود للأنظمة القيمية والدينية والتنظيمية للمجتمع.

ومن هذا المنطلق الاقتصادي يرى جون باتيست ساي Jean-Baptiste Say أن العمل هو قبل كل شيء فعل منتج، نشاط مبدع للنفع. والمنفعة تتحد بإشباع حاجيات البشر، وهكذا يكون إبداع المنفعة مرادف لإبداع للثروة، لا من جهة كون العمل يضيف مادة جديدة في الطبيعة يبدع أشياء، وإنما من جهة كونه يكتفي بتشكيل ما هو موجود بعد ويحوله في شكل نافع أو أن يرفع في درجة نفعه. وبما أن النفع هو أساس القيمة التي للمنتوج، فإن القيمة في حد ذاتها تمثل ثروة، ويكون العمل نشاطا منتجا للثروات. مع ساي نتحول إذن، من تحديد العمل كقيمة في حد ذاته إلى العمل المنتج للقيمة المتمثلة في النفع وبالتالي الثروة. وما يميز ساي على ريكاردو هو كون ريكاردو يعتبر أن القيمة الإستعمالية لمنتوج ما لا تحدد ثمنه من جهة كون المنتوج أنتج بالضرورة لإشباع حاجة ما، فالنفع جوهري في كل منتوج ومع ذلك لا يحدد قيمته التبادلية مع ريكاردو. وساي بهذه الإضافة ينزل المنتوج وبالتالي العمل في السوق.

ذلك أن السوق يعني في الأصل المكان الذي تقام فيه التبادلات، ولكن التطور التجاري ثم بعد ذلك التطور الصناعي في الأزمنة الحديثة وسع مجال التبادلات وانواع البضائع المتبادلة، وأدى إلى تحولات اجتماعية متناسبة مع حرية تنقل الأشخاص والخيرات وظهور الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج لنصل لمنظومة اقتصاد السوق الذي يمثلها النظام الرأسمالي ويصبح العمل ذاته بضاعة في السوق، سوق الشغل. وسوق الشغل في عبارات مبسطة هو تجارة يسعى من خلالها العامل إلى بيع جهد عمله بأغلى سعر ممكن وفي المقابل يسعى من خلالها المشغل للحصول عليه بأبخس سعر ممكن. ومثاليا لا تدخل القيمة الإنسانية للعامل في عملية التبادل هذه، وإنما يتعلق الأمر فقط بسعر السوق للعامل، أي قدرته الإنتاجية ذهنية كانت أم يدوية. ولكن فعليا قد لا تكون عملية التبادل هذه سوى استعباد ناتج عن مديونية العامل وضرورة بيع جهده ليحافظ على بقائه أو في بعض الأحيان يقبل العامل تلقائيا بهذه العبودية في مقابر أجر خيالي بالنسبة إليه ولفترة مؤقتة. ومهما كانت النظريات الاقتصادية في هذا المجال فإن ما يعنينا من وجهة نظر فلسفية هو الربط الذي قد يبدو لنا غريبا بعض الشيء بين

العمل الذي ينظر إليه العامل باعتباره لعنة، هذه البضاعة التي تباع وتشترى في الأسواق والعدالة الاجتماعية عند المنظرين الاقتصاديين وحتى عند الفلاسفة النفعيين. فكيف يمكن أن نتحدث عن العمل كأساس للحرية الواقعية والعدالة في حين أن العمل المأجور يتأسس على المرؤوسية والإمتثال؟

II - النجاعة والاغتراب

إنّ الحرفي يستخدم الأداة ليشكّل المواد الطبيعية ولا يتعلق الأمر إلاّ بحسن استخدام الأداة، استخدام يتطوّر ويتحسّن مع مرور الزمن واكتساب الخبرة. وفي هذا المعنى لا يختلف عمل الحرفي عن عمل الخادم أو حتى الفنان، فثلاثتهم يعالج المادة بيديه عبر الأداة، ثلاثتهم يطوّر قدرة على استخدام الأدوات وتكون إمكانات الإبداع عندها بين يدي الإنسان، فالعمل اليدوي يتحدّد باعتباره مهارة وقدرة وإبداعا متحوّلا، عملا يترك للعامل حرية المبادرة في نفس الوقت الذي يشكّل فيه الطبيعة. لكنّ هذا الوضع تغيّر مع قدوم الآلات المتطوّرة عبر الصناعة والمكننة إذ تتوسّط الآلة الإنسان والمادة ولم يعدْ العمل معالجة يدوية تقتضي مجهودات كبيرة ومهارات بل أصبح مجرّد مراقبة للآلة، إنه حتما عمل أقلّ عناء بالنسبة للإنسان، ولكن في نفس الوقت لم تعد إمكانات الخلق والإبداع في العمل موكولة للإنسان وإنما للآلة، والمهمّ هو أن يكون لنا في المصنع أو في المانيفكتورة عملة مختصين في مراقبة أنواع معينة من الآلات.

والعامل المختصّ ليس حرفيا وليس له خاصية تلقائية الاختيار الحرّ بما أنّ المنتوج قدّ وفق مقتضيات اقتصادية، وتمّ تصوّره في مكاتب الدراسات، والعامل لا يقوم إلاّ بما يُطلب منه. وظهور مجتمع صناعي والتخلص من العمل الشاق بالإضافة إلى التطوّر في الطبّ ونمط الحياة والرّخاء شبه العام ضاعف من عدد الجنس البشري كما ضاعف من حاجياته وزادت السوق توسّعا، وفي هذا الوضع كان لابدّ من تنظيم العمل عقلانيا لتأويج المردودية وتحقيق النجاعة المطلوبة من المؤسسة الاقتصادية. هاجس المردودية والنجاعة أدّى إلى تفتيت العمل، إلى مهامّ بسيطة موزّعة بين العملة وأصبح العامل "رجل العملية الواحدة" (سارتر).

ففي إطار هذا التنظيم العلمي للعمل ظهرت التيلرة. وظهور العمل المتسلسل جعل من السهل تعويض العامل بآلة للضغط على التكلفة بغية تحسين قدرة المؤسسة على المنافسة في السوق. وهكذا أصبح العمل تقنيا صرفا منمّطا ولا يترك أيّ مجال للمبادرة الخاصة من قبل العامل، إنه أصبح نشاطا آليا على وتيرة واحدة والعمل المفتت ليس إلاّ عملا مقلقا ومولّدا للحصر. وفي وضع العمل المتسلسل لا يستطيع العامل أن يحبّ عمله، إنه يبيع جهد عمله فقط، إنه يبيع ذاته مقابل أجرٍ، هذا يعني أن ربط العمل بالنجاعة والمردودية أدّى إلى اغتراب العمل حيث تعوّض المهنة بالعملية الواحدة فعوض أن ينتج العامل منتوجا كاملا يكتفي بعملية واحدة في سيرورة الانتاج، وهو ما يجعله مجبرا على اكتساب "مهارات" تتماشى وطبيعة العمل المطلوب منه بقطع النظر عن طموحاته وذوقه العام. كما أنّ التطوّرات التقنية المتسارعة تفرض عليه رسكلة مستمرّة، للمحافظة على عمله. كلّ ذلك يجعل العامل منغلقا على ذاته ويحرم في ذات الوقت ومن كلّ مسؤولية: مسؤولية تنظيم العمل، مسؤولية الإنتاج، مسؤولية تنظيم أوقات العمل... وبالتالي يُحرمُ العامل من لذة إنتاج شيء ما، لذة القيام بشيء ما بطريقة ذاتية مع الآخرين. ولكلّ هذه الأسباب يجدُ العامل نفسه مسلوبا في عمله غريبا عن ذاته لأنه لا يضع شيئا منها في العمل ولا يقوم إلاّ بما يُطلبُ منه القيام به. ويلاحظ "ماركس" أنّ الاغتراب هو الحالة التي تميّز التناقضات القائمة في كلّ مرحلة من مراحل تطوّر المجتمع فهو السيرورة التي يفقد فيها الإنسان ذاته تحت تأثير العوامل الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية أو الدينية، ويصبحُ عبدا للأشياء المادية فتتصرّف فيه السلطات الحاكمة تصرّفها في السلع التجارية.

ويجب أن نلاحظ أنّ النجاعة التي كانت وراء تفتيت العمل في التقسيم التقني لم تلغ التقسيم الاجتماعي للعمل ذلك أنّ التقسيم الاجتماعي للعمل يرتكز على مبدأين أساسيين. يتمثّل المبدأ الأوّل في اعتبار أنّ كلّ حاجة اجتماعية يقابلها عمل، ويتمثل المبدأ الثاني في اعتبار أنّ كلّ فرد لا يقوم إلا بعمل واحد في نفس الوقت. وهذا يعني أن التقسيم الاجتماعي للعمل يتمثل في تأمين ما لا يستطيع الفرد تحقيقه بمفرده على الصعيد الاجتماعي للعمل أي تأمين معاش كلّ الأفراد بما في ذلك الأفراد الذين لا يعملون. وعلى خلاف ذلك يتعلق الأمر في التقسيم التقني للعمل بتحقيق النجاعة والمردودية عبر جعل عدّة عمّال يتشاركون في إنتاج سلعة واحدة. فلا يشارك كلّ واحد منهم إلا بجزء ضئيل في سيرورة الإنتاج، وما يقسمه التقسيم التقني للعمل، هو إذن سيرورة الانتاج مثلما بين ذلك "ماركس" عندما قدّم مثال صناعة الدبابيس في مانيفكتورة في نيرنبورغ بألمانيا. فتقسيم العمل تقنيا يزيد في الإنتاجية وبالتالي نجاعة العمل بحيث تنتج أكثر ونتمكن من الضغط على كلفة الإنتاج وبالتالي غزو أسواق جديدة. وإذا كان التقسيم الاجتماعي للعمل هو استجابة لحاجة كلّ الأفراد ويوفر للعامل فرصة اندماجه في المجموعة، بحيث يحتلّ العامل موضعا مصادق عليه عبر إسناد أهلية مهنية تمثل اعترافا رسميا ومؤسساتيا بقدرات

العامل وبصلاحيته الاجتماعية، فإنّ التقسيم التقني للعمل يجعل رأس المال المستثمر أكثر إنتاجية ويخدم مصلحة صاحب رأس المال دون العامل الذي لا يجني من هذه العملية إلاّ إجبارا مضاعفا لإجبار العمل وبالتالي يزيد في اغترابه.

غير أن الاغتراب الذي تحدّث عنه ماركس في مخطوطاته وفي "رأس المال" تجاوز أوقات العمل ليشمل أيضا أوقات الفراغ حيث بيّن "هاربارت ماركوز" أنّ أوقات الفراغ ذاتها أصبحت مغتربة، ولم تعد الأوقات الحرّة التي يعمل فيها العامل ما يريد بل أصبح العامل، عبر صناعة الترفيه والدعاية والإشهار، مراقبا حتى في أوقات فراغه، ذلك أن ولوج عدد متزايد من الأفراد إلى أوقات الفراغ بعد النضال النقابي، وتطوير وضعية العملة، أنتج سعي مختلف قوى سلطوية إلى توجيه ذلك نحو خدمة مصالحها، ذلك هو دور المنظمات الشبابية في النظم الفاشية والنازية أو في سياق مختلف تماما، وظيفة الترفيه التي تنظمها الشركات اليابانية. مما جعل علماء الاجتماع يتساءلون عن الوظيفة التحرّرية لأوقات الفراغ و"جون بودريار" تماما مثل "ماركوز" يبيّن أنّ أوقات الفراغ ليست إلا مواصلة للعمل لأنها حسب رأيه لا تتخلص من الإجبار الجوهري الذي يتمثل في قياس الزمن، ويلاحظ أن المجتمع الاستهلاكي يدفع الفرد بطريقة خفية إلى استهلاك أوقات فراغه عبر توجيهه لأنشطة الترفيه بحيث تصبح أوقات الفراغ هدفا للحياة وهو ما يزيد في اغتراب العمل الذي يصبحُ مجرّد وسيلة لجمع الأموال لاستهلاكها في أماكن الترفيه، وعوض أن يطوّر العامل ذاته، ويوجه اهتماماته نحو الوعي بوضعية الاستلاب التي أصبح عليها، يوجّه اهتماماته نحو الترفيه كهدف لوجوده، ولا تكون أوقات الفراغ بهذا المعنى إلا أوقات للاستعداد لعمل الغد. وهذا يعني أن تحسين ظروف العمل واختزال الوقت الشرعي للعمل يوميا وتحسين أوضاع العامل كلها عمليات، وإن تحققت تحت ضغط المطالب النقابية، فقد وقع تلبيتها فقط لخدمة مصالح أصحاب رؤوس المال لتحسين مردودية العامل أثناء عمله ولمنعه من ادخار الأموال عبر دفعه إلى الاستهلاك خاصة وأنّ صناعة الترفيه هي صناعة يشرف عليها أصحاب رؤوس المال.

ارتباط العمل بالمردودية والنجاعة وتطوير وسائل الإنتاج لم يحسّن أوضاع العمل إذن، بل زاد في اغترابه، يبدو أن العمل كميزة انسانية محكوم عليه بأن يتحرّك دائما في إطار التناقضات ففي مقابل العمل كمحدّد لإنسانية الإنسان ننظر إليه أيضا كسالب لهذه الإنسانية، وفي مقابل العمل كمحرر الإنسان من الحاجة والفاقة ننظر إليه كمولّد للاستعباد، وفي مقابل العمل كأساس للعدالة ننظر إليه كنشاط مغترب في ارتباطه بالنجاعة. وهكذا نتبين أن العمل كظاهرة إنسانية يرتبط بعوامل متنوعة ومتداخلة اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا وبذلك يبدو أنه من الضروري أن تتظافر الجهود لتجعل من العمل إنسانيا ونتجاوز التناقض بين النجاعة والعدالة فالعدالة تحمل معنى "المساواة والإنصاف" والنجاعة بما تحققه من ربح يتجلّى في فائض القيمة كمولد للاستغلال وتفاوت متزايد بين من يعمل والذين لا يعملون.

وهذا الواقع المغترب للعمل جعل الناس اليوم يعدلون عن الانخراط في الرؤية المقدسة للعمل بما هو مصدر كلّ قيم، خاصة وأن الاستهلاك أخذ حجما كبيرا في الحياة اليومية، بحيث أصبحت إيديولوجيا الاستهلاك مسيطرة على العقليات، والمجتمع الاستهلاكي عبر الدعاية والإشهار عوّض معيار العمل برغد العيش في إطار سعادة فردانية وأصبحت القيم الهيدونية (**في اليونانية "هيدون" تعني اللذة**) مقياسا لكلّ الأشياء، والإنسانية التي كانت تعلم أنباءها أخلاق العمل هي ذاتها التي تساهم اليوم في اختزال العمل في ربح المال الذي يمكن الأفراد من اشتراء سعادتهم من البضائع المعروضة، فالعمل في المجتمعات الاستهلاكية، مجتمعات الوفرة ليس إلا وسيلة لجمع المال الضروري لتحقيق رغد العيش حيث أصبح الرفاه غاية الوجود الإنساني.

لكن هل أنّ الإنسان محكوم عليه بأن لا يكون إلا مغتربا في العمل؟ أليس هناك إمكانية ليتحرّر؟ ثمّ إذا كان العمل والعدالة متضايفان ألا تكون النجاعة ملازمة للعدالة وبالتالي تسقط عنها ولو نسبيا صفة الاغتراب التي ارتبطت بها؟ ذلك على الأقل ما يذهب إليه "ايريك فايل"، فإذا كان النظام الاجتماعي العادل هو أساس الاجتماع فإننا نكون بالضرورة في حاجة إلى مقتضيات الحساب العقلي وبالتالي في حاجة للنجاعة لتحقيق العدالة. ومطلب العدل يجب أن يأخذ بعين الاعتبار المصالح باعتبارها متمادية مع الوجود الإنساني خاصة وأنّ العمل ذاته هو مصلحة اجتماعية، و"فايل" يذهب إلى أبعد من ذلك حين أقرّ "إنّ المصلحة هي مدار المجتمع"، والعدالة من هذا المنطلق ليست إلا عدالة المصالح. ولا يجب أن نفهم من ذلك أن "فايل" يدعو إلى إتباع المصالح مهما كانت، فلا يتعلق الأمر بالنسبة إليه إلاّ بإتباع المصالح التي تكون كونية لأنّ المصلحة الكونية وحدها في الحقيقة عادلة، أما المصالح غير المشروعة على مستوى معقوليتها فإنها تؤدي إلى تحطيم المجتمع إما عبر تمرّد الأطراف المحرومة وإما عبر يأس هذه الأطراف من العدالة فتكون مقاومتها سلبية وتتمظهر في شكل عدم اكتراث ولا مبالاة بالمصالح الاجتماعية.

ولكن يجب أن نلاحظ أنّ هذا التضايف بين العدالة والنجاعة على أساس العمل لا يمكن أن يتحقق إلا إذا وقع ردّ الاعتبار للعمل. إذ يجب أن نتعلم من جديد ضرورة العمل، العمل لا لجمع المال من أجل التمتع في العطل واستهلاك

الاستهلاك، إذ عندها "ما فائدة أن يربح الإنسان قوته بالعمل إذا كان يخسر نبله في أوقات الفراغ" كما أشار إلى ذلك "بول ريكور". وهذا يعني أنه علينا أن نغيّر نظرتنا للعمل ليكون حقا أفق تحرّر، فلماذا ننظر للعمل باعتباره جحيما؟ لماذا لا نولي عناية للعمل كعنايتنا بأوقات الفراغ؟ إن الموقف الهيدوني يفرغ الحياة من كل قيمة. والنظر إلى العمل باعتباره توجها نحو الذات في الحياة هو شرط جعله طريق تجربة واعية، فالعمل يجد معناه عندما يكون في ذات الوقت تشكيلا للطبيعة وتشكيلا للذات، ومن هذا المنطلق فإنه على الإنسان أن يسعى إلى التحرر لا فقط من إجبار العمل الذي يسبب اغترابه بل عليه أيضا أن يتحرّر من النظرة السلبية للعمل ليعيد إنتاج إنسانيته بطريقة كونية، فالعمل هو شرط التحرّر حيث بيّن لنا "هيغل" أن الفرد لا يتحرّر من طبيعته المباشرة إلا عبر اغتراب الذات المشكلة، حيث يمكن له أن يحقق اعتراف الآخرين به في بعده الإنساني النوعي ككائن ثقافي قادر على تحقيق كلّ أنواع الغايات، وأن الحرية لا تتحقق إلا إذا تعالت الإرادة الفردية على الرغبات والدوافع الفردية، والعنصر المحرّر الذي يحتوي عليه النشاط الغائي للعمل يمنع من تجذير الحياة في المباشر حتى وإن كان رفاه. وربما تكون مسؤولية الدولة هذا الجهاز الذي يرعى حق العمل مسؤولية مضاعفة بما أنها مطالبة أوّلا بتوفير موطن شغل لكلّ مواطن ولكن أيضا مطالبة بأن تمنع أن يكون هذا الحق الذي توفره للمواطنين عامل اغتراب وتشيّئ، وهذه المهمة ليست بالأمر الهيّن في إطار العولمة واقتصاد السوق حيث تتقلص سيادة الدولة على رقعتها الجغرافية إلى حدّ كبير.

III - العمل والعدالة

إن مسألة العمل والعدالة هي مسألة راهنة ترتبط بمركزية العمل كقيمة مرجعية تشترط تحقيق مشروع المساواة وخاصة المساواة الاجتماعية في ظروف الوجود الفردي والاجتماعي. ولا نستطيع أن ننكر اليوم أن العمل يمثل سجلاً محدّدا للعدالة إذ يمثل أحد شروط مصداقية المواطنة وهو ما تشهد عليه وضعية البطالة التي تؤكّد هذا الترابط بين العمل والعدالة. ورغم أن مثل هذا الإقرار يصدم المواطن الأثيني المقتنع بغربة المجال السياسي بما هو مجال الحرية والمواطنة، على مجال العمل كفضاء مرتبط بالحاجة البيولوجية المبتذلة ـ إذ ليس هناك تطابق في الفكر اليوناني القديم بين نظام الروح ونظام الحياة بما أنّ إجبار العمل يمنع من تحقيق المواطنة بالكيفية التي تجعل الحدود بين العملة والذين لا يعلمون هي نفس الحدود بين المواطن والعبد ـ فإن الأمر مختلف تماما اليوم، إذ يمثل العمل شرط الولوج إلى المواطنة عبر المساواة الفعلية، فنحن نشهد قلبا كليا في النظر إلى العمل فمن العمل كعلامة إقصاء للمواطنة إلى العمل كشرط للمواطنة.

غير أنّ مسألة العمل والعدالة تطرح مفارقة، فمن جهة يتأسس العمل المأجور على المرؤوسية والإمتثال ولكنه يتقدّم من جهة ثانية كأساس للحرية الواقعية والعدالة الفعلية، وهذا يعني أن الزوج عمل ـ عدالة هو زوج حديث العهد ومع ذلك يتمتع بمشروعية غير قابلة للنقاش، ناهيك أن حق العمل هو موضوع المادة الثالثة والعشرون من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وهو حق مشروع في كلّ الدول المتقدمة. ولكنّ هدا الزوج يبقى موضوعا للنقاش، موضوعا محفوفا باللايقين الناتج عن الشك المتواصل الذي يحف بمفهوم العمل وبمفهوم العدالة. فالعمل يُفهم هنا بعيدا عن المطارحات الفلسفية، فلا يتعلق الأمر بالعمل من جهة أنه يمثل كلّ أشكال النشاط المشكل للمادة أو الأفكار، ولكن العمل باعتباره إجبارا وضرورة، العمل باعتباره شغل، أي ترجمة النشاط الشاق في وضعيات وأدوار اجتماعية بما في ذلك توزيع المكافآت الفعلية والرمزية التي ترافق نشاط عمل معترفا به كنافع اجتماعيا مثل الأجر، الترقيات، الامتيازات التي تسند لشغل دون آخر... أما العدالة فإنها تحيل عند أرسطو، إلى دلالتين، دلالة عامة ودلالة خاصة، ففي الدلالة العامة تشير العدالة إلى علاقة الفرد بالمؤسسات الاجتماعية وتكون في هذا المستوى مرادفة للفضيلة بمعنى الامتثال للقوانين، فالإنسان الفاضل هو الذي يعمل وفق القانون بشرط أن يكون هذا القانون ذاته فاضلا. والعدالة بالمعنى الخاص تدلّ على ما ينبغي أن يكون عليه سلوك الفرد في تعامله مع بقية أفراد المجتمع. وهذا يعني أن تناول "أرسطو" لمسألة العدالة يرتبط عضويا بالمسألة الأخلاقية، ثم إن العدالة بالمعنى الخاص تقتضي حسب أرسطو أن يقنع المرء بقسمته ولا يطمع بما في أيدي الناس إذ تعني الاعتدال. ويميز أرسطو في العدالة الخاصة بين نوعين:

- **العدالة التوزيعية :** وتشمل توزيع الخيرات والشرف والمناصب وأي شيء يمكن توزيعه على أفراد المجتمع وتقتضي هذه العدالة أن يتمّ توزيع الخيرات بما يتناسب مع ما يستحقه كلّ طرف، وبالتناسب مع معايير الاستحقاق بحسب النظم الاجتماعية.

- **العدالة التعويضية :** وتتمثل وظيفتها في إعادة الحق المنتهك إلى أصحابه في مجال التعاملات بين الناس. ويميّز "أرسطو" في هذا النوع من العدالة بين نوعين: العدالة المتعلقة بالمعاملات الإرادية بين الأفراد كالبيع والشراء والاقتراض... والعدالة المتعلقة بالمعاملات غير الإرادية، السرية منها والعنيفة كالسرقة أو إهانة الغير ومضايقته...ففي مجال التعاملات الإرادية يكون هدف القاضي هو التعويض لا العقاب، وأما في مجال السلوك الإجرامي فإن الهدف يكون العقاب وتصحيح الضرر وإعادة الاعتبار للمعتدَى عليه.

ويجب أن نلاحظ أن مفهوم العدالة ظلّ موضوع اختلافات عديدة بين المفكرين والفلاسفة. اختلافات يمكن إرجاعها إلى صنفين عامين أحدها اعتبار العدالة كمساواة وهذه العدالة غير منصفة لأنها لا تأخذ بعين الاعتبار جدارة أو أحقية بعض الأفراد. وثانيها اعتبار العدالة كإنصاف وهذه العدالة لا تقتضي المساواة.

ولأن العدالة كمساواة هي أمر لا يمكن تحقيقه، وفشل النظام الاشتراكي في المعسكرات الشرقية يبرهن على ذلك، ينادي "راولس" John Rawls بتحقيق العدالة كإنصاف، وذلك يعني بالنسبة إليه تصحيح اللاتساوي بين الأفراد، إذ تتأس نظرية العدالة عند "راولس" على توزيع منصف للخيرات، لذلك يرفض "راولس" تصوّر النفعيين للعدالة، ذلك أن العدالة عند "هيوم" و"ميل" تتمثل في خير أكبر عدد ممكن من الناس في حين يرفض "راولس" أن يكون تأويج المنفعة أساسا للعدالة، إذ يرفض التضحية بالحرية أو الإنصاف باسم النجاعة وإشباع الحاجات. لذلك يشترط حضور العدالة منذ البنية الأساسية للمجتمع أي حضور العدالة في المؤسسات باعتبارها النسق العمومي للقوانين، خاصة وأنّ المؤسسات الاجتماعية تخدم مصالح بعض الأفراد على حساب آخرين، هذا يعني أن تصوّر "راولس" للعدالة يقدم لنا مظهرا توزيعي مؤسساتي ولذلك

يؤسس العدالة كإنصاف بالنسبة لمجموع الأفراد المتعاقدين بهدف الحدّ من اللامساواة، وهذا الأساس التعاقدي للعدالة يمكّن الأفراد من تشريع القوانين بطريقة ذاتية عوض أن يتقبلوها من الخارج، وهكذا يسهل تطبيق القانون دون الحاجة إلى القوة. وهذا يعني أنّ العدالة كإنصاف عند راولس تتحقق بهذه الشروط وتقوم على مبدأين أساسيين، المبدأ الأوّل هو مبدأ الحرية ويؤمّن لكلّ فرد الحقّ المتساوي في نسق الحريات الأساسية مثل الحق في الانتخاب وحق الحصول على العمل، حرية التعبير، حرية المعتقد... وهذا المبدأ الأوّل يتضمّن كون الفرد الذي يولد بامتيازات له الحق في أن يؤوّج هذه الامتيازات ويكون حرّا في فعل ما يريد لتأويج هذه الامتيازات بشرط ألاّ يمسّ بحرية الآخرين. أما المبدأ الثاني فيقرّ بأنّ اللاتساوي الاجتماعي ليس عيبا في حدّ ذاته، وبالتالي لا يجب أن نسعى إلى القضاء على كلّ لا تساوي اجتماعي لأن بعض اللاتساويات محبذة ومفيدة، مثل اللاتساوي في دفع الضرائب ففي هذه الحالة يجب أن يكون هناك لا تساوي حتى نقلص الفوارق بين الناس، ثمّ إن اللاتساوي يجب أن يوجد عندما يتعلق الأمر بالاستحقاق الشخصي وفي هذا المستوى مثلا يدعم "راولس" الحصول على الوظائف عبر المناظرات المفتوحة. وكلّ هذه القيم الاجتماعية يجب توزيعها بطريقة متساوية إلاّ إذا كان التوزيع اللاعادل خادما لكل الأفراد وهذا يعني أن العدالة حسب "راولس" ليست إلا فرضية، فالعدالة لا تمثل قيمة جوهرية مثلما هو شأن الحرية والمساواة والاحترام، بل ليست إلا تعبيرا عن علاقة توازن بين القيم والمبادئ التي يضعها مجتمع ما كمراجع وبين واقع الممارسات الفردية والجماعية في هذا المجتمع. هذا يعني أن العدالة تمثل أداة قيس نرجع إليها في استعمالات مختلفة لاختلاف القيم والاعتراف بها وهو ما جعل "ميخائيل فالزار" يعتبر أن العدالة متعددة في تطبيقاتها إلى درجة تجعلنا نتحدّث عن "مساواة مركبة" باعتبارها معيارا نحكم به على المجتمعات الخيّرة. ولذلك احتلت مسألة العدالة مكانة مركزية في الفلسفة السياسية، يقول راولس: "إن العدالة هي أوّل فضيلة للمؤسسات الاجتماعية تماما مثلما أنّ الحقيقة هي أوّل فضيلة لأنساق الفكر" وهذا يعني أنه إذا كنا ندحض نظرية ما عندما نتبين خطأها فإنه علينا كذلك أن نراجع بل ونقوض المؤسسات والقوانين غير العادلة.

غير أن هذه التحاليل سواء التي قدمها "أرسطو" أو "راولس" أو غيرهما حول العدالة لا تعطينا تحديدا نهائيا للعدالة، وقد يجدر بنا أن نحدّد العدالة بطريقة سالبة حتى يتوضّح لنا الترابط بين العدالة والعمل، فما اللاعدالة في أفق العمل؟

يمكن أن نجيب كالتالي، إنه من اللاعدل أن لا يعمل الإنسان في حين أنه قادر على العمل، وبالتوازي إنه من اللاعدل أن نطالب المجتمع بحقوق دون أن نعمل، إنه من اللاعدل أيضا أن نسيء معاملة العامل في عمله فنحرمه من الحرية والكرامة، إنه من اللاعدل أن نعمل في ظروف مشينة، إنه من اللاعدل أن نعمل مقابل أجر زهيد... ومن هذا المنطلق السالب يمكن القول أن العادل من وجهة اجتماعية هو ما يمنح لكلّ فرد إمكانية تحقيق مشروع وجوده أي ما يسمح بجعل الفرد شخصا مكتملا وما يؤمّن كرامته الإنسانية، وذلك ما تحيل عليه تحاليل راولس في نهاية المطاف، وهو ما يعني أن العمل يتموضع إلى جانب الحياة فأن نحرم أحدا من العمل هو أن نحكم عليه بالموت، الموت من الفقر أو الموت الرمزي الذي يصيب المستبعدين اجتماعيا. ولكن بأيّ معنى يكون العمل لا فقط شرط للعدالة الاجتماعية بل وأيضا ركيزة أساسية لها، ولنكون أكثر دقة لماذا نقرّ حقّ العمل؟

يجب أن نلاحظ أوّلا أن التشريع لحق العمل ضروري لأن العمل يحتل مكانة هامة في الوجود الفردي والجماعي في العصر الحديث، وأقول في العصر الحديث لأن العمل لم يكن كذلك في كل الأزمنة، ويكفي أن نذكر باللاتطابق بين العمل والمواطنة في العصر القديم الإغريقي كما الروماني لنتبين ذلك ففي الفكر اليوناني يتحدّد المواطنون كأناس أحرار وهو ما لا يتماشى مع وضعية الحرفيين لأن المؤسسة الارستقراطية تقصر الشرف على الأفاضل، ثم إن الديمقراطية المتسامحة تمنعه من الولوج لحقّ العمل لأن المواطنة تمارس في كامل الوقت في حين أنّ الحرفيين خاضعين للضرورة الحياتية حسب "أرسطو" وليس لهم الوقت الضروري لممارسة المواطنة، وهذا يعني أن الإقصاء في النظام الديمقراطي ليس مبدئيا ولكنه مؤسس على حجج غير متماسكة تتعلق بالقدرة العملية للنشاط السياسي، و"سيسيرون" في روما يقدّم حججا من هذا القبيل عندما يقول: "لا شيء شريف يمكن أن يصدر عن حانوت أو ورشة"، في حين أن ممارسة المواطنة هي عمل نبيل واللاتطابق من جهة الفعل عند اليونانيين تحوّل إلى لاتطابق من جهة الحق عند الرومان، وغدا العامل عبدا محتقرا. أما في العصور الوسطى فقد تطوّر وضع العمل نسبيا بتدخل الايدولوجيا الدينية ويمثل القرن 17 اللحظة التاريخية التي تحول فيها العمل كقالب للعدالة تحت تأثير الفكر الليبرالي الناشئ حيث أصبح العمل الأساس العادل للمجتمع سواء في المستوى الاقتصادي أو السياسي.

ففي المستوى الاقتصادي أصبح العمل مبدأ مشرعا للملكية والثروة بعد أن كانتا في الفكر القديم حقا طبيعيا وإلهيا. فبالنسبة للمدرسة الليبيرالية مع " جون لوك" John Locke إذا كان الله قد وهبنا الأرض لنتقاسمها فان العمل هو الذي يبرر ملكيتها من قبل من يعمل فيها، يقول "لوك" بعد أن تساءل عن أصل الملكية: «وواضح انه لو لم يجعلها الاقتطاف بادئ ذي بدء ملكا له لما جعلها شيئا آخر»، ففعل الاقتطاف كنشاط إنساني وبالتالي كعمل هو أساس الملكية والثروة، ومنها تكون العدالة إنصافا

بما انه لكل إنسان بحسب أحقيته وجدارته. وجون باتيست ساي John-Baptiste Say يدقق بان إبداع النفع أي العمل بما هو خلق إنتاج ما، هو خلق للثروة إذ يقول " قد ازعم بان إبداع أشياء لها نفع ما، هو إبداع ثروات".

وفي المستوى السياسي، فإن نتائج مثل هذه الأطروحات، كانت حاسمة بما أنها ترسم، ولو نظريا، أفق إمكان مساواة على أساس أن العمل كقدرة، يمثل أعدل الأشياء توزيعا بين الناس. كما أنها تطرح عدة إشكاليات ومستجدات تتعلق بالديمقراطية ونظم الانتخاب وتطرح أيضا مخاوف من اللاعدالة من جراء تحول الملكية إلى معبود في المجتمعات الاستهلاكية وما يرتبط بذلك من تناقضات اجتماعية واستتباعات أخلاقية. وهو ما يجرنا إلى السؤال عن الطريقة الأمثل للملاءمة بين قيمتين متطابقتين نظريا في حين يطرح ارتباطهما في المستوى العملي مشاكل عديدة.

إن الموقف الليبيرالي يبدو مفرطا في التفاؤل. فهذا الموقف ينطلق من مسلمة مفادها أن السوق هو الموجه الراعي للتوافق بين العمل والعدالة. إذ يمثل السوق شكلا من أشكال العدالة الإجرائية الكاملة، ولا يمكن أن تكون إنتاجاته إلا عادلة. ولأنه عادل فإن السوق ينتج العدالة من خلال ميكانزماته الخفية للانتظام الذاتي، ميكانيزمات يسميها آدم سميث بـ«اليد الخفية» التي تمثل فاعلا يحول المصلحة الخاصة بضرب من الارتداد إلى فائدة عامة، ذلك أن العلاقات الاقتصادية تجعل العامل يساهم بعمله في الاشتغال العام للمجتمع، وكل فعل إنتاج مهما كان خاصا ينخرط في منظومة علاقات السوق، ينخرط في علاقات متوسعة شيئا فشيئا، إذ نمر من الورشة إلى المعمل إلى المكتب...إلى الجهة...إلى الوطن...إلى السوق العالمي. وفريديرك حايك Friedrich Hayek يذهب إلى أبعد من ذلك بما أنه يعتبر أن كل تدخل خارجي في السوق سيكون وبالا على العدالة الاجتماعية ويولد نتائج معاكسة، ذلك أن العدالة التي تفرض من الخارج ليست إلا سرابا.

لكن هذا الموقف الذي كان هيوم David Hume قد نقده بالاستناد إلى مسلمته المركزية التي تفترض أن السوق عادل، عندما أعلن أن هذا الإقرار يؤدي إلى اختزال ما يجب أن يكون فيما هو كائن، هذا الموقف يسلم ضمنيا أيضا بكونية السوق. ولكن ما الذي يبرر هذه الكونية؟ هل أن صلاحية قانون العرض والطلب سواء في شكله الكلاسيكي الذي يقر تناسب العرض مع الطلب أو في شكله الحديث الذي يعتبر العرض مولد للطلب، التي هي مبرهنة في النظام الاقتصادي هي كذلك في الأنظمة الأخرى؟ أليس النظام الاجتماعي هو نظام يقوم على الاتفاق وبالتالي له قوانينه الخاصة التي لا يمكن اختزالها في علاقات السوق؟ أليس الإقرار بكونية السوق مرادف إلى تحويل المجتمع إلى سوق؟ ألا تمثل كونية السوق الوجه الحقيقي للعولمة والنظام الجديد الذي تريد الشركات الكبرى فرضه على كل دول العالم بحيث تكون مصلحتها الخاصة أبينا أم كرهنا مصلحة عامة؟

الدرس الثاني: الدولة، السيادة والمواطنة.

1- السيادة والمواطنة

يعتقد عامة الناس أن المواطنة تتلخص في الحضور المادي في بلد ما أو أنها تتلخص في مجموعة من الحقوق التي لا يقابلها أي التزام. وهذا الاعتقاد خاطئ لسببين أوّلا لأنه يقوم ضمنيا على خلط بين المواطن والمواطنة. وثانيا لأنه يخلط بين المواطنة وأصناف الانتماء الأخرى سواء كانت ثقافية أو دينية أو إيديولوجية أو اجتماعية في حين أن فهم المواطنة يقتضي تحديدها في علاقاتها بالسيادة السياسية وبالديمقراطية وهو ما تفطّن إليه أرسطو عندما أقرّ "المواطن كما حدّدناه هو على الخصوص مواطن الديمقراطية" والديمقراطية ليست شيئا آخر عدا سيادة الشعب للشعب، وهذا يعني أن المواطن هو عنصر فاعل في الحياة العامة، عنصر فاعل في المدينة، ذلك أن كلمة مواطن الفرنسية Citoyen مشتقة من كلمة Civitas اللاتينية والتي تعني المدنية أو الجمهورية وبالتالي الدولة، عنصر فاعل في المدينة يعني إذن عنصر فاعل في الاجتماع السياسي وبالتالي في الدولة التي يكونها الشعب الذي يمارس السيادة على نفسه.

وفي النظام الديمقراطي المواطن هو من يشارك في السيادة الشعبية، فيمارس حقّ الانتخاب ويختار التوجهات العامة في تدبير شؤون الحياة السياسية، هذا الترابط بين المواطنة والديمقراطية جعل "جون جاك روسّو" يقرّ بأنه "حالما يوجب سيّد لا وجود بعد لشعب يتصف بالسيادة" فلا يمكن الحديث إذن عن مواطنة في إطار حكم استبدادي وبالنسبة لروسّو تسمح الارادة العامة بالمصالحة بين الحرية الفردية والسيادة الجماعية ذلك أنّ كلّ فرد يتعاقد مع كامل الجسم السياسي، وكلّ فرد هو صاحب سيادة وبالتالي يشارك في سيادة الدولة من جهة كونه مشرع مشارك في الحياة العامة ورعية في ذات الوقت من جهة كونه خاضع لقوانين الدولة التي شارك في تشريعها، وهو ما يتحقق في الدولة الديمقراطية.

المواطن مسؤول إذن عن الحياة المدنية، فهو من يمارس المواطنة التي تتحدّد في هذا المنظور باعتبارها علاقة ولاء للسلطة السياسية وحماية للمواطن من هذه السلطة بما في ذلك الحماية الدبلوماسية للمواطن في غير وطنه. فالمواطنة هي المشاركة في الحياة السياسية، هي ممارسة وضمان للحقوق المدنية والسياسية، والمواطن هو فردٌ ينخرط في سلطة الدولة وفي حمايتها، وبالتالي يتمتع بحقوق مدنية ويقوم بواجبات تجاه الدولة التي ينتمي إليها. وفكرة الانتماء هذه تحيل إلى كون المواطنة ترتبط عموما بهوية وطنية خاصة، وبالتالي ترتبط المواطنة بالتحيّز الإقليمي والتاريخي الذي يعين متغيرات انتماء الأفراد. وفكرة الانتماء هذه تمثل مصدر خلط عامة الناس بين المواطنة والحضور المادي في بلد ما في حين أنّ المواطنة تتجاوز محدود الحضور المادي مثلما أقر ذلك "أرسطو" في قوله: "لا يكون المرء مواطنا بمحلّ الإقامة وحده".

كما أنّ فكرة الانتماء تربط المواطنة بثقافة وطنية تغذيها الذاكرة الشعبية. وهذا الرابط بين المواطنة والثقافة الوطنية يمثل مصدر الخطأ الثاني الذي يخلط بين المواطنة وأصناف الانتماءات الأخرى، خاصة وأنّ هذا الخلط يفتح على مخاطر قد تؤدي إلى الاستبداد السياسي، بما أنّ هذا الخلط يقضي على التنوع والاختلاف الخلاق. وهذا يعني أن المواطن بقطع النظر عن انتماءه الثقافي أو الديني أو الاجتماعي أو الأيديولوجي يمارس، وبطريقته الخاصة، المواطنة كما تحدّدها قوانين الدولة التي ينتمي لها، ومن هنا بالذات تتولّد ضرورة التمييز بين المواطن والمواطنة.

وهكذا يمكن أن نستخلص مما تتقدم أن المواطنة تتحدد في ثلاث مستويات:

المستوى الأوّل تتحدّد فيها المواطنة باعتبارها مثالي "Ideal" بمعني قيم محفزة.

وتتحدّد في مستوى ثاني باعتبارها مجموعة متمفصلة من المعايير السياسية والحقوقية، أي مجموعة من الحقوق والواجبات التي تضفي الواحدة منها الشرعية على الأخرى وتسهر السلطة السياسية على رعايتها بطريقة ما.

وهي في مستوى ثالث مجموعة الممارسات الفعلية التي يقوم بها المواطنون ليشاركوا بطريقة فعالة في تنشيط الحياة الجماعية في إطار الدولة.

وباعتبارها قيم ومعايير وسلوكات اجتماعية فعلية لا يمكن القول بأنّ المواطنة طبيعية بل هي عنصر ثقافي يُبنى تاريخيا وبالتالي مكسب يُمرّر كي يتواصل ويتطوّر، ولذلك ترتبط المواطنة بالديمقراطية وبالتالي بالسيادة.

غير أنّ ارتباط المواطنة بالسيادة يجعلها على كفّ عفريت إذ تكون وضعيتها حرجة للغاية ويمكن أن يفقدها الفرد كلما عمد إلى نسيان طبيعتها أو كلّما فسدت الديمقراطية فالسيادة عند "روسو" كما هو الحال عند "منتسكيو" غير قابلة للقسمة ثم هي مطلقة بما أنها فوق القانون، إذ هي التي ترسي القانون، والخطر يتأتى من ربط السيادة بالدولة إذ قد تتماهى السيادة مع الدولة مثلما هو شأن الخلط بين الدولة والمجتمع المدني وهو خلط حذّر منه "هيغل" عندما نقد نظرية العقد الاجتماعي، فالخلط بين السيادة والدولة والمجتمع المدني والدولة يؤدّي إلى ما سمّاه "سان سيمون" بدولنة المجتمع l'Etatisation de la société أي سيطرة الدولة على كلّ هياكل ومؤسسات المجتمع المدني فنسقط في نوع جديد من الاستبداد السياسي، ولكن نوع خطير بما أنه استبداد باسم الديمقراطية سمّاه "توكفيل" بالاستبداد الناعم. ثم إنّ المماهاة بين السيادة والدولة قد تؤدّي إلى تصوّرات تجزّئ السيادة مثلما هو الشأن مع "غروتيوس" الذي يحدّد السيادة باعتبارها مجموعة مهام يمارسها صاحب السيادة مثل سلطة "صكّ العملة"، سلطة إقامة العدالة... وكلّ المهام التي تقوم بها الدولة والتي تسمى في السجلّ السياسي الحقوقي المهامّ الملكية التي تؤسّس قوة الدولة والتي يمكن التفريط فيها، والسيادة بهذا المعنى تكون قابلة للقسمة ولذلك كان "روسّو" قد انتقد تصوّر "غروتيوس" للسيادة وأقرّ بكون السيادة كاملة وغير قابلة للقسمة. ذلك أنّ السيادة في معناها الدقيق هي السلطة العليا، والذي يمارس هذه السيادة ليس له سلطة فوقه، فمهامه لا ترتبط بأي سلطة أعلى منه، وهو ما يتضمن كون صاحب السيادة حر بصفة كاملة ومستقل.

وهذه الاستقلالية والحرية للسيادة تتمظهر في مستوى الحق التأسيسي في الدول الديمقراطية، فالشعب حر في أن يشرع القوانين التي يريد، وحر في أن يراجع الدستور متى شاء، بل وحر حتى في تجاوز الدستور حسب بعض الحقوقيين. كما تتمظهر هذه الاستقلالية في مستوى القانون الدولي فكل شعب حر في تقرير مصيره ويتمتع بمساواة حقوقية مع بقية الشعوب. ذلك انه إن كانت سلطة السيادة عليا فإنها بالضرورة غير قابلة للقسمة وهي حق غير قابل للتصرف إذ لا تستطيع أن تكون عليا وأن تتنازل عن جزء من سلطتها لفائدة أي جهة أخرى في نفس الوقت. ومن هذا المنطلق يميّز المنظرون الثوريون في الحق التأسيس بين السلطة العليا (السيادة) وأجهزة الدولة. فبالنسبة لـ "روسو"، الدولة لا تمثل صاحب السيادة الفعلي فصاحب السيادة هو الشعب الذي لا يقاسم ولا يفوّت في إرادته، يقول روسو «إن السيادة التي ليست سوى ممارسة الإرادة العامة لا يمكن أبدا أن تكون محل تنازل». أمّا الدولة فهي من يعطي القوة الفعلية لهذه الإرادة، ذلك أنّ روسو يعتبر أن الشعب هو صاحب السيادة من جهة كونه يمثل الإرادة العامة، وسلطات الدولة ليست إلا تعبيرات عن هذه الإرادة فالدولة لا تتكلم ولا تفعل إلا باسم الشعب وبالتالي تجد الدولة دائما حدا داخليا لفعلها. وإذا كانت السيادة غير قابلة للقسمة أو التصرّف فيها، فإننا لا نستطيع أن نقول نفس الشيء عن سلطة الدولة التي يمكن أن تقسم ويمكن أن يفوت فيها جزئيا، لذلك فإن كل خلط بين السيادة وسلطة الدولة يؤدي إلى النظم الكليانية وبالتالي تهديد المواطنة بما أن المواطنة لا تتحقق إلا في النظام الديمقراطي، لكن النظام الديمقراطي السليم الذي يسعى إلى تحقيق العدالة والمساواة.

ويجب أن نلاحظ أنه ثمة اليوم عدو آخر يترصد بالمواطنة والسيادة معا، إنه هيمنة الاقتصاد والسوق الكوني على السياسي، هيمنة تتجلى في العولمة كادعاء للكونية. وأول تداعيات العولمة على المواطنة تتمثل في تحويل المواطن إلى مستهلك في سيرورة تحويل وجهة عندما لا يتعلق الأمر بتحويل مقصود ومعلن. وهذه العملية تنخرط في نزعة قوية تتمثل في الحط من شأن السياسة في مقابل إرادة الرفع من شأن السوق باعتباره المجال الكوني لسيادة المواطن. وهكذا تنحط المواطنة إلى أبخس تعبيرة عنها، وتتوقف حرية الاختيار لدى المواطن عند أنواع الاستهلاكيات في السوق، أما صناديق الاقتراع وبطاقات الانتخاب فتبدو في إيديولوجيا السوق تخلفا. وهذا الانزياح في معنى المواطنة الذي لا يكاد يرى، إذ يمرر باسم الديمقراطية ذاتها، يطرح مشكلا خطيرا على الإنساني، مشكل سلب عدد متزايد من الأفراد من مشاركتهم في السيادة، خاصة وأن الخيار الاستهلاكي لا يمثل خيارا عقلانيا بالنسبة للمصلحة العامة، لان المصلحة العامة لا تختزل في مجموع المصالح الخاصة بكل فرد، وهو بالذات ما تروج له الفردانية في النظم الديمقراطية المعاصرة حسب "توكفيل". وهكذا فإن الأفراد الذين ليس لهم الإمكانات المادية التي تمكنهم من الاندماج في المجتمع الاستهلاكي يجدون أنفسهم مستبعدين ومحرومين من حق التعبير في الحقل العام مثلما عبر عن ذلك "هابرماس"، والمواطنة التي كانت تمكن من تجاوز اللاعدالة في مختلف أصنافها ومختلف أبعاد الوجود الإنساني والتي كانت تمكن كل فرد من حق مساو في ممارسة السيادة الشعبية تركت مكانها للاستهلاك، ويبدو أن مجتمع السوق يعيد اليوم تأسيس نوع من حق الانتخاب الضرائبي في واقع تفشي الفساد السياسي في الديمقراطيات المعاصرة.

وبما أن السوق لا يمكنه أن يعوض المنتدى الشعبي، إذ هو لا يمثل المجال الذي يستطيع كل فرد أن يمارس فيه اختيارا عقلانيا فإن الفرد المستهلك لا يمكن أن تكون له في السوق سلطة ديمقراطية، وتحوّل المواطن إلى مستهلك يعني نهائيا التخلي عن الديمقراطية الاجتماعية وظهور نوع جديد من النظام يسميه بعض المفكرين بالديمقراطية الشعبوية للسوق، نظام تختزل فيه السيادة الشعبية في علاقة تاجر ومستهلك. وهذا الواقع الذي شخصه "توكيفيل" في ما سمّاه بالاستبداد الناعم والذي حلله "أدورنو" و"هوركايمر" جعل "ماركوز" ينتهي إلى رؤية تشاؤمية في نقده للمجتمع الاستهلاكي ذلك أن مجتمع

السوق المحكوم بأوامر ماركانتيلية خاصة، اوامر اقتصاد السوق، لا يؤسس العدالة الاجتماعية، خاصة وأن هذه الأوامر ليس لها ما يحدّها أو ما يعارضها في الوقت الراهن عدى بعض حركات المقاومة الشعبية المعزولة والتي تأخذ شكل مظاهر عنيفة أو مرضية وحتى لا عقلانية في منظور العولمة مثلما بين ذلك "بودريار" الذي يبدو أكثر تفاؤلا من "ماركوز" بما أنه، على الأقل، يعتبر أن العولمة لا تستطيع أن تعلن نصرها طالما هناك مقاومة.

غير أن الوضعية القانونية للمقاومة تطرح مشكلا حقوقيا من وجهة نظر كانط، ذلك أنه "ليس ثمة أي مقاومة للشعب ضدّ الحاكم المشرع للدولة تكون مطابقة للحق"، فليس ثمة "حق عصيان" ولا "حق تمرّد". وكانط يذهب إلى أبعد من ذلك إذ يعتبر أن "أبسط محاولة في هذا الشأن هي خيانة عُظمى ومن يكون خائنا من هذا الجنس، باحثا على القضاء على وطنه لا يمكن أن يُعاقب بأقل من الموت". وفي هذا الاقرار يبدو كانط وكأنه يتكلم على لسان أباطرة السوق، أولئك الذين ينعتون بالإرهاب كلّ محاولة للتصدّي لنجاحات اقتصاد السوق المعولم، وربما ما يبرّر هذا التحامل الكانطي على المقاومة، هو كون المشروع الكانطي يندرج في إطار بحثه عن تحقيق سلم دائم، وشأن كانط كفيلسوف هو أن يتحرّك وفق خلفية أخلاقية تجعله يرفض العنف في كلّ أشكاله حتى وإن كان مقاومة للطغيان، وكأن بكانط يسير على خطى "سقراط" عندما عرضوا عليه الفرار من السجن قبل إعدامه فرفض لأنه من واجبه احترام قوانين المدينة حتى وإن كانت جائرة. ولكن الفلسفة التي يمثل الاختلاف شأنها الملكي، جعلت ماركس يعتبر أن العنف الثوري الذي تمارسه الطبقة الكادحة هو عنف شرعي. فعندما يجعل الاستبداد بعنفه محلّ الحق والعدالة يجب مقاومته، فالاستبداد عنف ومقاومة هذا العنف لا تكون بالنسبة لماركس بالخطاب فحسب بل وأيضا بالقوة خاصة وأنها تبقى ديناميه يمكن التحكم فيها في مقابل العنف الذي يمثل ديناميه مجنونة.

ورغم إدانة كانط للمقاومة، فإنه ليس لنا أن ننسى إضافته في مستوى دعوته للكونية، إذ مكننا كانط من الربط بين مستويات المواطنة، بين مواطن الدولة والمواطن العالمي بطريقة تسمحُ بالمصالحة بين الحق وكرامة الإنسان، بين هوية وسيادة الشعوب وتآزر كلّ متساكني الكوكب بما في ذلك اللاجئين السياسيين الذين حرموا من حق حماية دولة خاصة. ذلك أن المواطنة العالمية عند "كانط" تقتضي الاعتراف بالآخر كآخر، فالآخر في هذا المنظور الكانطي ليس غريبا بصفة مطلقة وليس هو نسخة مطابقة للذات، والعالمية التي ينادي بها "كانط" تصالح بين خصوصية الشعوب والغيرية، تصالح بين الهوية والاختلاف، تبرز الكوني في الخصوصي والخصوصي في الكوني. ذلك هو شرط الحوار الأصيل الذي يمكننا من تجاوز المفارقة التي أحالت إليها "حنّا أرانت" بين الحقوق الكونية والتجمّعات الخصوصية، حسبنا فقط أن ننتبه إلى الاستبداد الناعم الذي شخصه "توكيفيل" والذي هو بصدد بسط سلطانه بخطى حثيثة في الديمقراطيات المعاصرة. ولكن علينا أيضا أن نحترس من العولمة والفضاءات الجديدة التي أنتجتها لتفعل فيما بعد الحدود الجغرافية وما قد تمثله من خطر على السيادة وبالتالي على المواطنة التي لا تتحقق إلا في ظلّ الديمقراطية، فالمواطنة تتكون عبر الحوار وتبادل الأفكار وهو ما يقتضي تفكيرا مناسبا حول دور الاعلام في المدينة، خاصة وأن الاعلام اليوم يتموضع في مشهد السوق ولا يهتم أبدا بتبادل الأفكار وإنما يهتمّ بخطابات الأوغاد والحمقى مثلما عبر عن ذلك "ميشال هنري" في كتابه "البربرية"، ثم إن دكتاتورية وسائل الاتصال تمنع كلّ نقد باسم حرية الصحافة. ونخشى اليوم من أن تهيمن الديمقراطية الاتصالية وأن تهيمن وسائل الاعلام فتغيب الديمقراطية، لذلك يجب استغلال العولمة لنعلن الواجب الملح اليوم، واجب رفعه "كانط" منذ الحداثة يتمثل في بناء مواطنة عالمية تتأسّس على الثلاثية: حرية، مساواة، وإخاء، لأنه أن يكون الواحد منا مواطنا عالميا هو أن يعرف وأن يفهم وأن يشارك في حوارات المدينة الذي تمثلها اليوم "القرية العالمية" واللاّتجانس ليس حاجزا وإنما هو مثلما بيّن ذلك "إدغار موران" عامل محرّر : "إنه يجعل الامبراطوريات القديمة والحديثة تنهار ويفضل التجارب والوضعيات الجديدة".

2- الدولة والحق

يحدد هارت الحق باعتباره "نسق من القواعد " في حين يعرّفه رونالد دروكن كـ "مفهوم تأويل من أجل بلوغ العدالة"، أما جوزيف راز فيحدده باعتباره "نفوذ يصالح بين مصالح الأشخاص" وجون أوستين يعتبره إمرة عاهل تحترم بالخوف من العقاب، وجان لوك اوبار يعتبره ترجمة لمشروع سياسي.

في حين يؤكد ألان على عدم إمكان اختزال الحق في الحدث: "الحق هو نسق إجبار عام ومتبادل، يتأسس على العادة وأحكام الشرعية، والذي يهدف إلى ملائمة مثال العدالة مع ضرورات الوضع الإنساني ومع حاجة الأمان التي تفرضها المخيلة"، فالحق ليس الحدث، فأن نملك هو حدث خام وبسيط، أما أن أكون مالكا فهو حق يعترف به المشرع. أما كانط فإنه يحدد الحق باعتباره الظروف الضرورية لتوافق الإرادات تبعا لقانون الحرية. "الحق هو مجموع الشروط التي يمكن وفقها أن يكون اختيار الواحد موحدا مع اختيار الآخر بحسب قانون كوني للحرية".

ويمكن القول من خلال هذه التحديدات المختلفة بأن الحق هو مجموع القواعد والمعايير المحددة والمقبولة من قبل الأفراد من أجل إدارة العلاقات الاجتماعية وهي قواعد ومعايير تفرض الدولة احترامها بواسطة العقاب. والعقاب الذي يرتبط بقواعد الحق يجعل منها متميزة عن بقية القواعد مثل القواعد الأخلاقية أو قواعد اللياقة. وهو ما جعل من قاعدة الحق "أفضل من أي قاعدة فردية" مثلما يذهب إلى ذلك أرسطو، لأنها وظفت للمصلحة العامة والخير المشترك. ذلك أن الحق هو ظاهرة اجتماعية ثابتة تتأسس بطريقة طبيعية ما أن يجتمع فردين. فالمجتمع يقيم القواعد لإدارة اشتغاله الخاص، وينظم العلاقات الاقتصادية أو السياسية بين الأفراد، مثلما يذهب إلى ذلك ميشال فيلاي (Michel Villey). ليس هناك، إذن، مجتمع دون حقوق، وإذا كان اليونانيون قد أنتجوا النظرية الكلاسيكية للحق الطبيعي، فإن كل المجتمعات، دون إن تبلغ إلى مثل هذا التمييز الإغريقي الدقيق للحق، لها حقوق، لأن الإنسان لا يستطيع أن يعيش دون حق، ودون تحكم يهدف إلى معالجة الصراعات. إذ يجب أن يحل الحق محل علاقات القوة والعنف التي تهدد بقاء كل فرد، فالفوضى هي أكبر الأخطاء التي تهدد الإنسان. وفرويد أكد على العلاقة الوثيقة بين الحضارة والحق: "إن الحياة المشتركة لا يمكن أن تكون ممكنة إلا عندما تتمكن أغلبية من تكوين تجمع أقوى من قوى كل فرد من أفرادها على حدة، وقوة هذه المجموعة باعتبارها حق تتعارض عندها مع قوة الفرد".

نظرية الحق الطبيعي

إن الثقافة اليونانية جعلت من الطبيعة مقياسا للحق، فاليونانيون أنتجوا فكرة الحق الطبيعي، الذي يحدد العادل بالطبيعة. والحق الطبيعي هو مجموع القواعد التي وصفتها الطبيعة بقطع النظر عن كل تشريع وضعي. لكن هذا الحق الطبيعي بقي غامضا وكان موضوع جدال قوي. فالسفسطائيون يختزلونه في قانون الغاب ويربطونه بالقوة، ولكن أفلاطون يضع المشكل بطريقة مغايرة إذ يربط بين الحق الطبيعي وفكرة العدالة، ففي منظور أفلاطون مثال الخير هو الذي يؤسس الحق والعدالة.

والنظرية الكلاسيكية للحق الطبيعي التي أسسها أفلاطون ودعمها أرسطو والرواقيون، تتجدد مع شيشرون الذي أكد أن هناك معيارا أساسيا للتمييز بين القوانين، حيث يقول: " فكي نميز قانونا حسنا عن آخر قبيح، لا نتوفر على قاعدة غير الطبيعة"؛ "وسيكون من باب الحماقة الاعتقاد بأن هذه التمييزات تقوم على مجرد مواضعة، وليست مؤسسة من حيث طبيعته". إن الحياة يجب أن تقوم على الحب والإخاء فأساس الفضائل هو حب الناس، وحب الناس هو أساس الحق. ومتى قام الحق على الطبيعة الخيرة للإنسان كان ملزما.

في الفلسفة الحديثة مع توماس هوبز يتماهى الحق الطبيعي مع حق الأقوى، إذ يرى هوبز أن "الإنسان ذئب للإنسان". فالإنسان أناني وشرير بطبعه، ويتلخص الحق الطبيعي عنده في "أن لكل الناس الحق على كل الأشياء "، إنها إذن "حرب الكل ضد الكل"؛ إنها الحرية المطلقة في أن يفعل الإنسان ما شاء وأنى شاء. ويترتب عن ذلك تأسيس قانون يقوم على الحق الطبيعي في حب البقاء والدفاع عن النفس بكل الوسائل الممكنة.

وقد تبنى سبينوزا أطروحة الحق الطبيعي، وأكد أن هذا الحق يتلخص في أن "الكل موجود حق مطلق في البقاء على وضعه"، وليس هناك فرق بين الإنسان والكائنات الأخرى. فلكل الضروب الحق في أن تتصرف وفق ما تشتهيه وما تمليه عليها طبيعتها. لكن، لكي يعيش الناس في وفاق وأمان "كان لزاما عليهم أن يسعوا إلى التوحد في نظام واحد"؛ وذلك من خلال الخضوع لمنطق العقل وحده، وهذا أمر لا يتناقض مع الحق الطبيعي باعتبار العقل جزءا منه.

إلا أن جان جاك روسو يتناقض مع أطروحة الحق الطبيعي القائم على القوة، فالإنسان خير بطبعه، والقوة قاعدة فيزيائية لا يمكن أن يقوم عليها الحق. وبما أن الإنسان كائن عاقل لابد أن يتنازل عن الأنانية التي فرضها عليه جشعه وحبه للمال، وتفرده بالسلطة، وبالتالي قيام المدنية على أسس خاطئة، فالمدنية لا تقوم إلا على صوت الواجب، والحق يجب أن يعوض الشهوة والاندفاعات الجسدية.

حقوق الإنسان

إن حقوق الإنسان هي الحقوق الأساسية التي يفترض أن يتمتع بها الإنسان من حيث هو إنسان. والإعلان العالمي لحقوق الإنسان يرتكز على الاعتراف بحقوق ترتبط بالفرد وتأسس الحق الوضعي. ويجب أن نلاحظ أن فكرة الحق الطبيعي التي تمثل القاعدة المطلقة لكل تشريع، تمثل النواة الحقيقية للإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

والمنظمة التي تسهر على هذا الإعلان هي منظمة الأمم المتحدة، وهي منظمة تهدف إلى تحقيق السلم والأمن وتسعى إلى إيجاد تعاون دولي لحل المشاكل العالمية المتعلقة بالمحيط والاقتصاد والثقافة. وتجدر الملاحظة بأن هذه المنظمة فشلت في القيام بدورها وبقيت اليوم المكان الذي تعبر فيه الأمم عن قلقها. خاصة وأن هذه المنظمة تشرف إشرافا عاما على حقوق الإنسان في حين إن الدولة هي التي تقوم بالحماية الفعلية لهذه الحقوق.

ومن هذا المنطلق، لاقى هذا الإعلان نقدا منذ إصداره للمرة الأولى سنة 1789 حيث بيّن "ادموند بورك" وهو أحد أعضاء البرلمان البريطاني (عاش بين 1797/1729) أن هذه الحقوق ذات بعد تجريدي، واعتبرها نتيجة تأمل عقلي وميتافيزيقي، كما لاحظ أن السلطات السياسية لا ترتبط بحقوق الإنسان التي تمثل في نهاية الأمر حقوقا خيالية. ونفس النقد وجهه كل من ماركس وحنا ارانت لهاذا الإعلان.

وارتكز بعض الفلاسفة في نقدهم للفلسفة العامة للإعلان العالمي لحقوق الإنسان على ارتباط هذه الحقوق بفكرة الحق الطبيعي الذي يرتبط بدوره بفكرة طبيعة الإنسانية خالدة، فسارتر ينفي هذه الطبيعة ذلك أن الإنسان عنده هو مشروع للتحقيق ذلك أن الوجود يسبق الماهية والإنسان هو ما صمم أن يكون عليه كمشروع.

لكن، ورغم هذه الانتقادات تعيش اليوم حقوق الإنسان تطورا ملحوظا إذ تمثل مبدأ أمل بالنسبة للإنسانية. وإذا كانت نظرية الحق الطبيعي قابلة للنقد من زاوية ما فإنها فرضت نفسها في الواقع السياسي فحقوق الإنسان والمواطن لا يمكن نكرانها في مجتمعاتنا اليوم. وإذا نفينا نظرية الحق الطبيعي فلن يكون لنا أي معيار نحكم من خلاله على القرارات الحقوقية الوضعية لمختلف الأمم. فالحق و العدالة، لارتباطهما بالأخلاق، يفترضان قيما قبلية مستقلة عن الوقائع العينية، و إذا انتفت هذه المعايير القبلية فان حقل الحق والعدالة يفقد كل مرتكزاته، خاصة و إن الإقرار بالحق يستند بالضرورة إلى ما يجب أن يكون، لذلك يدافع في أيامنا هذه ليو ستروس عن فكرة الحق الطبيعي ضد كل نسبية تاريخية و إذا كانت العلوم الاجتماعية تنقد فكرة الحق الطبيعي باسم التاريخ فان اختزال القيم في ما هو كائن هو شيء مرفوض، يقول ليو ستروس في كتابه الحق الطبيعي و التاريخ:" إن الحاجة إلى الحق الطبيعي ملحّة اليوم مثلما هي كذلك منذ قرون و حتى منذ ألفيات، فان ندحض الحق الطبيعي هو أن نقر بان كل حق وضعي أي أن الحق يكون محددا فقط من قبل المشرعين و محاكم البلدان المختلفة ."

وهكذا نتبين أن ما يتضمنه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من حقوق لا يجب محاكمتها باسم تجريدها وباسم ما هو كائن إذ تبقى هذه الحقوق، على مثاليتها، المعيار الذي نحاكم من خلاله الحقوق الفعلية المتاحة في الدول المعاصرة، وتبقى هذه الحقوق المثالي الذي تسعى الإنسانية إلى تحقيقه في الواقع عبر إزالة كل العراقيل المناوئة لها.

الحق والقانون

يشير الحق إلى ما هو شرعي وما يجب أن يكون، ويعني مجموع القواعد التي تنظم الحياة الاجتماعية والتي تصاغ في قوانين، طبيعية (العرف) أو وضعية (مكتوبة)، تسهر الدولة على تنفيذها، وهذا يعني أن هناك علاقة وطيدة بين الحق والقانون. والقانون اليوم، هو المصدر الأساسي الحق، ورغم كون معنى الحق ينحى اليوم للاختلاط بمعنى القانون، فإن معاني الحق والقانون مختلفين.

فقاعدة الحق هي أداة يستعملها الحقوقي ليجعل من الفعل مطابقا للعدالة. في حين أن القانون هو أساسا إمرة، تصدر عن شخص شرعي له الوسائل الشرعية لممارسة الحكم. وهو ما يعني أن القانون ليس بالضرورة قاعدة حق بما أنه لم ينتج بالضرورة لغاية العدالة.

ورغم كون الحق في معناه الواسع هو البحث عن العلاقات بين الأحداث والقوانين. فإن القانون لا يمثل المعطى الوحيد الذي يجب أخذه بعين الاعتبار، إذ يجب أيضا النظر في طبيعة الأحداث وواقعية القانون... خاصة وأنه لا توجد قوانين بحسب كل حالات الأحداث الممكنة، ثم إن تحليل الأحداث هو ما سيمكننا من حسن إدارة العلاقات الاجتماعية، وهو ما يقودنا إلى السؤال عن مصادر الحق.

وفي هذا المستوى يمكن القول إن مصادر الحق أربعة:

المصادر الواقعية: وهي الوقائع التي يؤدي وجودها أو تمظهراتها مباشرة إلى ولادة الحق: مثل حركات المطالبة، الثورات...

المصادر الصورية: وهي الوسائل والطرق التي يعبر بها الحق عن وجوده مثل القانون، العادات...

المصادر الوثائقية: وهي الوثائق التي تشهد على وجود الحق مثل المدونة القانونية، أو المجلة الرسمية للدول.

المصادر المادية: وهي ما يجعل وجود الحق فعليا، وتتمثل في السلطات الثلاث للدولة، السلطة التشريعية، والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية، فهذه السلطات مطالبة بأن تجعل من الحق واقعا.

الحق والقوة

إن الحق لا يمكن أن يختزل في القوة، وهو ما يفسر حسب روسو إنشاء القوة المنتصرة للحق والقيمة، ففي هذا الاستناد، ترجع القوة المنتصرة إلى ما يجب أن يكون لا إلى ما هو كائن، والأمثلة التاريخية تبين لنا أن القوة الفضة تسعى إلى تبرير مشروعيتها، عبر محاولة إخفاء عنفها المحض تحت غطاء الأخلاق، مستحضرة الحقوق الأساسية للإنسان التي تقوم على القوة، هكذا يتكلم الأقوى عن حقه، يقول روسو: "إن الأقوى ليس له دائما من القوة ليكون السيد، إذا لم يحول قوته إلى واجب".

ذلك أن القوة عند روسو، هي أساسا قدرة مادية ولا يمكن أن ينتج عنها أي فعل أخلاقي، لذلك فان حق الأقوى عنده هو حيلة تختفي تحت اسم الحق لتحقيق رغبات ترتبط بالمصلحة الخاصة، فحق الأقوى هو تناقض في الحدود لأنه إما أن يكون هناك حق، وبالتالي يتعارض مع القوة وإما أن تكون هناك قوة، ولن نكون عندها في حاجة إلى قانون يضبط الحق. ذلك أن القوة تجبر على الطاعة بضرورتها في حين إن الحق يجبر على الطاعة بإلزام قانوني أو أخلاقي. وهذا يعني أن هدف روسو هو تأسيس الحق السياسي، ومن ثمة فإنه لا يصف الحق كما هو وإنما يصفه كما يحب أن يكون. فروسو يريد أن يحدد شروط إمكان المجتمع والسلطة الشرعية، لذلك يرفض كل سلطة قائمة على امتيازات طبيعية أو على حق الأقوى، والسلطة الشرعية بالنسبة له تنشأ عن توافق، تواضع، عقد اجتماع غير متبوع بأي عقد خضوع، والشعب ليس فقط مصدر السيادة بل هو من يمارس هذه السيادة، التي تبقى بالنسبة لروسو غير قابلة للتجزئة، فصاحب السيادة والشعب ينتميان إلى نفس الإنسانية ولكن منظور لهما من علاقات مختلفة، أي أن كل فرد يتعاقد مع ذاته كعضو من المجتمع، وطاعة القانون هي الحرية.

غير أن هذا التصور الأخلاقي للقوة الذي يقره روسو يقابله عند سبينوزا المفهوم السياسي للحق الطبيعي. فالحق الطبيعي للفرد عند سبينوزا هو قوته وهذا المفهوم يبدو في «رسالة في اللاهوت والسياسة» قريبا من تصور هوبز الذي يقر بأن الحق الطبيعي ينحى إلى نفي ذاته، بما أن قوة كل فرد، بما هي مطلقة تنتج صراعا عاما، «حرب الكل ضد الكل». لكن في مجمل

الرسالة لا يتبصر سبينوزا فكرة التحول إلى السياسي انطلاقا من تنازل كل فرد عن حقه الطبيعي، فالحق الطبيعي لا يمكن أن يختزل في تمثل أخلاقي ولا يمكن اختزاله والحد منه سياسيا. وعلم السياسة الواقعي عند سبينوزا هو الذي يأخذ حق الانفعالات بعين الاعتبار، فالانفعالات لا يمكن تجاوزها، ولا يمكن اعتبارها رذائل، والسياسة لا يجب أن تنسى أن العقل يبدأ بالحساب والحيلة، ثم إن العقل يبحث عن مصالح كل فرد ولا يمكن أن يسير ضد القوة، وإذا كانت السياسة تتمثل في البحث عن الوسائل التي تمكن الأفراد من العيش في مجموعة وفق قوانين العقل، فإن هذه القوانين تقتضي توحيد القوى، تقتضي تكوين علاقات متآلفة تزيد في قوى فعل وفهم المجموعة وبالتالي قوى فعل وفهم كل فرد. والأخلاق عند سبينوزا ضرورية لبناء علم السياسة لأنها تتعلّق بمعرفة الإنسان «كما هو» بانفعالاته، بتجاربه وعقله. وما على السياسة تسييره هو اجتماع البشر تحت قيادة العقل.

لكن يجب أن نميز بين القوة التي تبقى في انسجام مع وظيفتها، ضمان البقاء و بالتالي حماية الاجتماع، و الإسراف في استخدامها الذي يجعل منها عنفا، و إذا كان موقف سبينوزا متناغما مع حقيقة الإنسان إذ أن منع الإنسان من استعمال القوة هو استدلال فاسد، فالإنسان يملك القوة من حيث هو إنسان و أن نطرد منه القوة باسم الأخلاق هو أن «نشوهه تماما كما لو طردنا منه العقل» مثلما عبر عن ذلك جوليان فراند، فإن العنف هو ما لا يمكن القبول به، فالقوة تبقى مشروعة في المجال السياسي ما لم يتجاوز استعمالها حدود القانون، و لكن عندما يحل الإرهاب و تتحول القوة إلى عنف يهدد النظام الاجتماعي فإن استعمال العنف ضد هذا العنف يكون مشروعا بالنسبة للدولة أو الأفراد على حد سواء.

3- الدولة ومسألة العنف

ترى حنا أرنت أن العنف، كمفهوم وكظاهرة، لم يجلب اهتمام الفلسفة السياسية بصفة رئيسية حيث إنها لم تسع إلى استجلاء معانيه ودلالاته، بل ما كان يهمها هو مدى تأثير العنف على الإنسان والمجتمع، وكيف يمكن احتواؤه أو توظيفه. على أن هذا التساؤل الذي طرحته على نفسها واصطدمت به وأرق مضجعها هو الآتي: كيف يمكن تفسير العنف لما يصل إلى أقصاه، إلى حدود غير متوقعة، ويتحول إلى ما أسمته بالشر الراديكالي أو الشر المحض (Le mal radical)؟

إن الفلسفة السياسية، حسب ليو ستروس، تهدف إلى الإمساك "بالأشياء السياسية" وإلى فهم معانيها، بحثا عن ماهيتها وحقيقتها، وهي كذلك تفكير وتأمل في القيم الإنسانية، وهي قيم سياسية وأخلاقية، كالمساواة والعدالة والحرية والوحدة الخ... وبالتالي **تتمحور الفلسفة السياسية حول الغايات المتوخاة من السلطة بصفتها الأداة الضرورية لتحقيق القيم.** فما هي مكونات هذه السلطة وما هي طبيعتها؟ إن تحديد هذا التساؤل يبدو ضروريا منذ الوهلة الأولى حيث أن القيم السياسية والأخلاقية، تبقى رهينة بطبيعة السلطة التي يتعين عليها ترجمتها على مستوى الواقع. ولما نحاول معاينة السلطة والإحاطة بها انطلاقا من التاريخ ومساره نصطدم، بصفة تكاد تكون حتمية، بظاهرة العنف.

ذلك أن العنف يبدو كأنه يحوم حول السلطة بل مرتبط بها، ولعله كان كامنا فيها. ونراه يهدد وجودها واستمراريتها في ذات الوقت. وهنا تتمثل المفارقة الأولى!

وإذا أخذنا بالفكرة القائلة بأن العنف يمثل إحدى مكونات السلطة وهو لصيق بها، فكل القيم الأخلاقية والسياسية تبقى مرتبطة بشكل أو بآخر بالعنف. فبناء "المدينة الفاضلة" بمعنى آخر، يوجب نظريا اللجوء إلى العنف ما دام العنف محايثا للسلطة، أيا كانت هذه السلطة. العنف إذن من أجل الحكمة والفضيلة! وهنا تكمن المفارقة الثانية!

هذا المأزق النظري يدعونا إلى التساؤل عن حقيقة العنف. هل هو بالفعل ملازم للسلطة، لصيق بالعمل السياسي ومرتبط بكل اجتماع بشري؟ كما ذهب إلى ذلك عدد كبير من المفكرين المحدثين كماكس فيبر وكارل سميت وجوليان فروند وغيرهم... أم هو ظاهرة تاريخية، متغيرة وعارضة مرتبطة بطبيعة السلطة وبأهدافها وببنية التركيب الاجتماعي؟

I – التعارض الأنطولوجي بين العنف والسياسة

1 – الفلسفة السياسية الكلاسيكية:

أ – أفلاطون: الوحدة والانسجام

مما يلفت النظر أن العنف لم يتعرض له الفلاسفة الإغريق بصفة مباشرة. فإذا كانت أغلب حوارات أفلاطون تدور حول العدالة والمساواة والفضيلة والسعادة والعلم الخ... فلا نصادف حوارا يدور حول العنف بهدف الكشف عن حقيقته وماهيته. يمكن القول إن القيم الإنسانية تستوجب التفكير والتأمل، أما العنف فيبدو وكأنه يحيل إلى ظاهرة اجتماعية لا تثير الخلاف والجدل. على أن العنف، وإن لم يفكر فيه كمفهوم أو كظاهرة، فإن كتابات أفلاطون وأرسطو تبقى في عمقها مناقضة لأي شكل من أشكال العنف.

فأفلاطون كان شديد الاهتمام بالاضطرابات الاجتماعية والسياسية التي كانت تعرفها أغلب الأنظمة السياسية، سواء كانت أوليغارشية، أو طغيانية أو ديمقراطية ونقد أفلاطون للديمقراطية يدل على مدى اهتمامه بالاضطراب والعنف. فالديمقراطية تقترن، بنظره، بفوضى القيم والمعتقدات وتقترن كذلك بالتجزئة وانعدام الانسجام، وهي نظام يرتكز على "سلطة الدهماء" وخطاب الديماغوجية. إن القادة الديمقراطيين في أثينا ليسوا قادة سياسيين بالمعنى الصحيح، وإن كان الشعب في أغلبيته يميل إلى تمجيد حنكتهم ومهارتهم. ذلك أن الزعيم السياسي الحقيقي لا يساير الشعب في آرائه، بل يسعى جاهدا إلى تهذيب الأخلاق وترسيخ القيم المثلى وإن كانت سياسته لا تروق جميع الناس.

إن الديمقراطيين سعوا إلى نهج سياسة إمبريالية معادية لعديد من الدول، وقاموا بتحالفات وبمناورات، والحال، كان عليهم بالأحرى أن يهتموا بمواطنيهم. فالسياسة لا تقاس بالقوة أو بالأسلحة والحصون، بل تقاس بمدى تمسكها بالحكمة والفضيلة. إن غاية الدولة تكمن في إسعاد الناس لا في الدفع بهم إلى القتل والحرب. ولما أعدمت الديمقراطية سقراط فإنها برهنت على تعارضها مع الفكر والفلسفة. وبات الفيلسوف إنسانا غريبا ومتشردا، غير مرغوب في وجوده، قد يعدم أو يحكم عليه بالنفي (Ostracisme). وإذا كانت المدينة البدائية تعرف صراعات لا متناهية، فالديمقراطية لا تحظى بأية شرعية سياسية حيث أنها فضلا عن مساوئها الأخرى لم تتمكن من تحقيق الانسجام وإقرار السلم الاجتماعي.

لذا ذهب أفلاطون إلى أن كل تفكير يطمح إلى الوصول إلى ماهية السياسة، يجب أن يتعالى على الواقع المتعين، أن يتعالى على التاريخ. ويمكن الكشف عن حقيقة السياسة عن طريق الجدل الصاعد لا عن طريق تجارب التاريخ والأمم. ميز أفلاطون بين الوجود الحقيقي الذي يقترن بعالم المثل، عالم الماهيات، والوجود الواقعي والمشوه الذي لا يمكن الاقتداء به. والجمهورية العادلة هي الدولة الفاضلة التي تتحقق فيها المثل العليا، والسياسة الحق هي التي تتميز بالمساواة والانسجام الفردي والجماعي والوحدة والتضامن، وتغيب فيها جميع مظاهر العنف والصراع.

ب – أرسطو: تحصيل السعادة

أما أرسطو فذهب إلى أن نظرية أفلاطون لها طابع إكراهي، لأن شيوعية المال لا تساير الطبيعة البشرية. إن كل سياسة حكيمة يجب أن توفق بين طبيعة الإنسان والقيم التي يجب ترسيخها في المدينة المثلى. واعتبر كذلك أن الإنسان الفاضل هو وليد المدينة الفاضلة. فالقيم المثلى ليست متعالية على الإنسان الواقعي كما ظن ذلك أفلاطون بل هي باطنية فيه.

فالنزعات الخيرة الكامنة في الإنسان سوف تنجلي في المدينة الفاضلة. إن الغاية الطبيعية المرتبطة بوجود الإنسان هي تحقيق الفضيلة. وفلسفة أرسطو تدعو إلى التسوية والتوفيق بين مبادئ الديمقراطية (القانون، التناوب، التداول، التحاور) ومبادئ الأرستقراطية (الكفاءة، الاستحقاق). ذلك أن كل سياسة ترتكز على نظام واحدي (Moniste) فقد تفضي إلى الاضطراب وانعدام الاستقرار والعنف.

على أن هناك اتفاقا بين أفلاطون وأرسطو حول الطغيان حيث اعتبراه "عنفا خالصا" و"سيطرة قاهرة"و ذلك أن ما يتوخاه الطاغي هو إخضاع الناس واستعبادهم بغية تحقيق مصالح خاصة.

واعتبر أرسطو –وهو يلتقي مع أفلاطون في هذا كذلك- أن السياسة القومية ليست مستوحاة من تجارب الماضي بل يمكن الكشف عنها عن طريق التأمل الفلسفي وهي تقترن لديه بالتعقل وبالتبصر (Phronesis). وبالتالي يمكن القول إن السياسة الحق عند كل من أفلاطون وأرسطو لا يمكن الكشف عنها على ضوء التاريخ بل يمكن الوصول إلى ماهيتها عن طريق

التأمل. فالغاية الأسمى المتوخاة من السياسة هي إسعاد الناس بتوثيق العلاقات بينهم وتمتينها وبتحقيق الانسجام والوئام بينهم، وإبعاد مظاهر الصراع والعنف.

ج – الفارابي: المدينة الفاضلة

اعتبر الفارابي في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة أن الغلبة والقهر هما من خاصيات المدينة الضالة، وفي ذلك يقول "مدينة التغلب، وهي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم، الممتنعين أن يقهرهم غيرهم، ويكون كدهم اللذة التي تنالهم من الغلبة فقط".

فالسياسة لا تقترن بالضرورة بالعسف والعنف، ففي المدينة الفاضلة يسود العقل الكامل والقيم المثلى. وتكون السياسة فيها حكيمة وقويمة حيث تهدف إلى إسعاد الإنسان. فمن خصال رئيس هذه المدينة: "أن يكون بالطبع محبا للعدل وأهله ومبغضا للجور والظلم وأهله يعطي النصفة (الإنصاف) من أهله ومن غيره ويحث عليه، ويؤثر من حل به الجور مؤاتيا لكل من يراه حسنا وجميلا، ثم أن يكون عدلا غير صعب القياد، ولا جموحا ولا لجوجا إذا دعي إلى العدل بل صعب القياد إذا دعي إلى الجور وإلى القبيحة.

2 – في الفلسفة السياسية المعاصرة:

أ – حنا أرنت: التفاعل والتواصل

ترى حنا أرنت أن السياسة يصعب تحديدها أنطولوجيا لأنها ليست كامنة في ذات الإنسان كما ظن ذلك أرسطو، بل تتجلى في العلاقات بين الناس وتتموضع في فضاء خارج الإنسان-الفرد. إن السياسة بحكم أنها نظام من العلاقات، فإنها ترتقي باختلاف البشر وتمايزهم، وبالاعتراف بتساوي البشر رغم اختلافهم، وكل تغييب للاختلاف والتمايز يقود حتما إلى تفقير السياسة وانحدارها.

وكثيرا ما تقترن السياسة عند المفكرين بالسيطرة والغلبة والعنف، على أن هذه النظرة السلبية للسياسة هي ناتجة عن "أحكام مسبقة" (Des Préjugés) وهي مرتبطة بالوضع المأزوم للإنسانية. على أن هذا الوضع ليس قدرا محتوما على الإنسانية ولا يمكن على أساسه استخلاص ماهية السياسة. وبالفعل عرفت الإنسانية أوضاعا سليمة نسبيا في عصور قديمة وفي عصر الثورات الليبرالية والاشتراكية، وحينذاك برزت السياسة في معناها الحقيقي (أي، التحاور والتواصل والتداول). إن النظرة السلبية تجاه السياسة دفعت بالبعض إلى التفكير في إسناد السلطة للبيروقراطية لتفادي شخصانية الحكم وعسفه. على أن البيروقراطية قد تتحول إلى أخطر حكم سياسي على الإطلاق، لأن السلطة فيها "مجهولة وغير مرئية".

وترى حنا أرنت عند تحليلها للنظم الكليانية، أن العنف يتعارض جوهريا مع السياسة بل يقصيها ويغيبها تماما. إن العنف يرتبط بأفعال غير سياسية في عمقها: التحايل، الضبط أو التطويع الاجتماعي، التخدير الإيديولوجي. فتذهب في كتابها في العنف إلى القول: "إن السلطة والعنف يتعارضان: فحين يحكم أحدهما حكما مطلقا يكون الآخر غائبا. ويظهر العنف لما تكون السلطة مهددة. لكنه إن ترك على سجيته سينتهي الأمر باختفاء السلطة".

إن العنف لا يمثل إلا مسلكا من المسالك التي تلجأ إليها السلطة، وهي لما تقوم بذلك تحاول تبريره. إن الأفعال السياسية الحق لا تحتاج إلى تبرير، أما العنف فيوجب في أغلب الأحيان التبرير. وتقول حنا أرندت: "لا يمكن للعنف أن ينحدر من نقيضه الذي هو السلطة، وأنه يتعين علينا، لكي نفهم العنف على حقيقته أن نتفحص جذوره وطبيعته".

وتبعا لمقاربتها الظاهراتية، ترى هذه الفيلسوفة أن العنف يعبر في كثير من الأحيان عن مشاعر لا ترتبط بالضرورة بالسياسة: كالخوف من الموت والفناء، والبحث عن الخلود عن طريق استمرارية الجماعة. ويظهر العنف المضاد للسلطة عند غياب الحرية. فالحرية تعني "القدرة على الفعل" أو "القدرة على التأثير". إن الديمقراطيات الحديثة لها طابع بيروقراطي بشكل رئيسي وبالتالي فهي تجنح إلى التقليص من فضاء الحرية، بل تسعى إلى جعلها بدون جدوى وفعالية وبدون معنى، سيما وأن البيروقراطية تبدو وكأنها "سلطة بدون هوية سياسية". إن المثقفين في الشرق ينشدون الحرية ويطالبون بها، أما المثقفون في الغرب فيرون أن حريتهم ليست لها معنى، وهذا ما أفضى في النهاية إلى أعمال العنف. إن المفكرين المحدثين الذين مجدوا العنف إنما انطلقوا من أساطير وأوهام سياسية، فاعتبروا أن العنف قد يكون خلاقا ومنقذا للجماعة كما هو الشأن عند جورج سوريل، أو أنه باعثا على الحياة كما هو الشأن عند فرانز فانون.

ب – هانس كلسن: القانون ضد العنف

يذهب كثير من المنظرين في فلسفة القانون الذين ينتمون إلى المدرسة الوضعية إلى أن العنف لا يرتبط بالضرورة بالعمل السياسي بل يخضع لضوابط قانونية في غاية من التحديد والدقة. فهانس كلسن (HANS KELSEN) يرى أن الدولة تتماهى مع نظامها القانوني. إن النظام القانوني عند كلسن يحدد طبيعة السلطة وهوية الشعب ويحدد القيم السياسية كما يحدد العنف الشرعي الذي يجوز للدولة أن تلجأ إليه إذا اقتضت الضرورة ذلك. فالقانون ينظم مجال الحرية ويقيد اللجوء إلى العنف بشروط متعددة. وبالتالي فالعنف لا يمثل ظاهرة يستحيل التحكم فيها وضبطها.

ويرى أليكساندر باسران دانتريف (d'Entreve Alexandre Passerin) في كتابه مفهوم الدولة أن مصطلح الدولة يعود في نشأته إلى العصر الحديث. ففي العصر الإغريقي كان المجتمع السياسي يسمى "Polis"، وفي العصر الروماني "Civitas" أو "Respublica"، أما في العصر الوسيط فنجد كذلك "Civitas" وأحيانا "Status"، الذي استخدمه في البداية الإمبراطور جوستنيان (Justinien). ويعد مكيافلي أول مفكر استعمل بصفة متواصلة مصطلح الدولة بالمعنى الحديث وإن ظل في الواقع متذبذبا في تشخيصه وتعريفه للدولة. على أن التعريف الذي خلص إليه في نهاية التحليل هو الآتي: إن الدولة تحيل إلى تنظيم سياسي يتحكم في العنف الذي يمارسه على الشعب في إطار إقليمي محدد. واعتبر دانتريف أن هذا التحول ليس لغويا أو اصطلاحيا فقط، بل هو يدل على تغير عميق في المفاهيم والقيم المرتبطة بالاجتماع السياسي.

II – التلازم العضوي بين العنف والسياسة :

1 – الفلسفة السياسية الكلاسيكية:

أ – الحركة السفسطائية: الواقعية السياسية

كانت أثينا في عهد بريكلس تعرف اتجاهات فكرية ذات منطلقات وأبعاد متباينة. من ضمنها، كانت الحركة السفسطائية تحمل أفكارا وآراء تنفرد بها عن باقي الاتجاهات الأخرى. مما يثير الانتباه في فكر السفسطائيين، منذ الوهلة الأولى، هو اهتمامهم بالتاريخ وبتأثيره على تطور المجتمعات البشرية. واعتبر السفسطائيون أن المعرفة البشرية تبقى، في كل الأحوال، جد محدودة لأن الإنسان لا يمكنه إدراك الأشياء إلا بحسه. أما القيم الأخلاقية فهي نسبية وتتغير حسب ظروف الزمان والمكان. إن الصيرورة التاريخية تتحكم في الوجود وتضفي على القيم والتمثلات الفكرية معاني ودلالات مختلفة. إن الأنظمة السياسية ما هي إلا إفرازات تاريخية وتعبر عن صراعات اجتماعية. وبالتالي فالقوة هي المتحكمة في المجال السياسي. لذا يجب تعليم الشباب الطامح للسلطة فن الخطابة وفن السياسة. وليست هناك قوانين عادلة في ذاتها بل إنها تعبر عن مصالح "الأقوياء" في المجتمع. ولكل نظام سياسي قوانينه التي تتفق مع أهدافه ومصالحه. وذهب السفسطائي كليكلس (Callicles) إلى أن هناك قانونا طبيعيا يمنح الغلبة والسيطرة "للأقوياء" ولذوي الخبرة والكفاءة. وكان للسفسطائيين بالغ الأثر على فلاسفة محدثين وتحديدا على الفيلسوف الألماني نيتشه.

ب – ابن خلدون وقانون العصبيات:

يرى ابن خلدون أن الدولة هي ضرورية للحد من نزوات الإنسان الأنانية ومن نزوعه إلى التظلم على الآخرين سعيا وراء مصالحه ومنافعه الخاصة. على أن الحكم لا يكون عادلا بالضرورة بل إنه في كثير من الأحيان يجنح إلى العسف والقهر لأنه يعود في جذوره الاجتماعية إلى القوة والصراع ويعبر بالتالي عن سيطرة قبيلة تحظى بعصبية أقوى من القبائل الأخرى. إن السياسة تقترن عند ابن خلدون بالقوة والعنف إذ يتعذر إخضاع الناس واستمالتهم بالطرق السلمية. يقول ابن خلدون: "وذلك أننا قررنا في الفصل الأول أن المغالبة والممانعة إنما تكون بالعصبية لما فيها من النعرة والتذمر واستماتة كل واحد منهم دون صاحبه. ثم إن الملك منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية فيقع فيه التنافس غالبا وقل أن يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه فتقع المنازعة وتفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة (...).

2 – الفلسفة السياسية الحديثة:

أ – مكيافلي وهوبز: الفعالية والاستمرارية

اعتبر مكيافلي أن المجال السياسي له قواعده وقوانينه الخاصة به ولا علاقة له بالقيم السائدة في المجال الديني والأخلاقي. فمن القواعد السياسية التي يجب أن يتمسك بها الفاعل السياسي، أي الأمير، هي ضرورة اللجوء إلى العنف. فالعنف يعد من المكونات الأساسية لكل عمل سياسي يتوخى النجاعة والفعالية. وكل المسالك السياسية تبقى مشرعة لديه للحفاظ على السلطة ودعمها.

أما توماس هوبز فيرى أن العنف يمثل عنصرا أساسيا في العلاقات الاجتماعية ذلك أن الباعث الأساسي لسلوك الإنسان هو حب البقاء والحفاظ على الذات. وبالتالي فكل إنسان بحكم أنانيته الطبيعية يمثل خطرا بالنسبة لكل إنسان آخر. ففي الحالة الطبيعية السابقة على وجود الدولة يكون "الجميع في حرب ضد الجميع". لذا يتحتم تأسيس دولة قاهرة ومستبدة لإيقاف الحرب ولضمان الحياة واستمرارية المجتمع.

3 – الفلسفة السياسية المعاصرة:

أ – باريتو ودور النخب:

إن النظريات السياسية والاجتماعية التي ظهرت في بداية القرن العشرين كانت جد متأثرة بالخلافات الفكرية حول المعرفة العلمية ومقاييسها، حول الأبستمولوجيا. فهل هناك منهجية واحدة تنطبق على كافة العلوم أم أن هناك منهجية خاصة بالعلوم الإنسانية؟ كان المفكر الإيطالي باريتو من دعاة وحدة المناهج وكان يرى أن العلوم الإنسانية تخضع لنفس المقاييس السائدة في العلوم الطبيعية. لذا نراه يسعى إلى محاكاة المناهج العلمية الدقيقة في دراسته للمجتمع وللاقتصاد. إن القوة والعنف بنظره يمثلان ظاهرتين طبيعيتين نصادفهما في كل الموجودات الحية، لذا يجب معاينتهما بهذه الصفة لما نقوم بدراسة المجتمع البشري. اعتبر باريتو أن النخب السياسية تمثل العامل المحرك للتاريخ، ففي كل مجتمع سياسي تبرز نخب سياسية بعد أن تكون قد قضت، بعد صراع طويل وعنيف، على نخب أخرى كانت تطمح هي كذلك إلى الزعامة السياسية. فالسياسة إذا هي صراع دائم حول القيادة والزعامة. إن التاريخ في مساره الطويل يدل على تعاقب لا متناه لنخب متعددة على الحكم. فدورية النخب تمثل أداة ضرورية لتحقيق التوازن الاجتماعي. وبما أن النخبة هي امتداد سياسي لطبقة اجتماعية فهي تعمل كلما في وسعها للحصول على سند شعبي متين. ويجب لهذه الغاية ترويج أفكار وأساطير قد يقتنع بها الشعب.

فالجمهور تثيره العواطف والأفكار البسيطة والساذجة أكثر مما تثيره الأفكار ذات المنحى العقلاني ويرى باريتو أن العنف هو الشرط الأساسي الكفيل بتحقيق التوازن الاجتماعي، حيث يحافظ على كيان المجتمع بل ينقذه في الحالات المتأزمة وذهب إلى أن النظام الديمقراطي البرلماني هو آخذ في التداعي، وأن الحياة البورجوازية تتسم بنزعة إنسانوية "جوفاء" وهي في تفسخ دائم وبالتالي فالعنف سيبعث دينامية وحيوية في مجتمع آخذ في التداعي والتلاشي. ويبدو باريتو جد متأثر بفكر هربت سبنسر (Herbert Spenser) وبفكر كابريال موسكا (G. Mosca).

ب – كارل سميت: جدلية الصديق والعدو

يرى كارل سميت في كتابه مفهوم السياسة أن السياسة تتموضع في فضاء صراعي وكأنها حرب داخلية، فتخضع لتحالفات واستراتيجيات. وإذا كان كل مجال يخضع لمعيار محدد له، فالسياسة تقوم على معيار الصديق والعدو كما أن مجال الأخلاق يقوم على معيار الخير والشر ومجال الجماليات على معيار الجميل والقبيح. وينتقد كارل سميت نظرية هانس كلسن التي تذهب إلى أن كل نظام قانوني يستمد شرعيته من ذاته، من اتساقه وانسجامه مع القاعدة أو القيمة الرئيسية (la norme principale) التي تحدد منطقه. فيعتبر كارل سميت أن كل نظام قانوني يخضع في البدء لإرادة سياسية ولقرار سياسي وبالتالي يتعين تحليل هذا القرار لمعرفة طبيعة النظام القانوني ومدى شرعيته.

ذهب جوليان فروند على نهج كارل سميت واعتبر أن السياسة هي مرتبطة بجدلية القيادة والطاعة حيث أنها صراعية في ماهيتها.

ج – ميشال فوكو: التجليات المتعددة للعنف

إن كتابات ميشال فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، تاريخ الجنس، المراقبة والعقاب، الكلمات والأشياء الخ... تدل على أن العنف متواجد في عدة مستويات وله مظاهر مختلفة، وكثيرا ما يرتبط بالسلطة (أيا كان نوعها) وبالسياسة وبالظروف التاريخية: فهناك عنف في المعرفة والخطاب، وعنف في القوانين، وعنف في المؤسسات الطبية والملاجئ، وعنف في السجون، على أن العنف الذي يحمل دلالة خاصة بالنسبة للمجتمع الحديث هو ذلك الذي يتجلى في مؤسسات السجون. فيتعرض الإنسان في السجن لأفظع أشكال التعذيب الجسدي والنفسي.

أما الغاية المتوخاة من شراسة هذا العقاب، فهي تطويع الأجساد وتذويب العقول وغرس الرعب في النفوس، قصد إقبار كل نزوع إلى العصيان والتمرد والقضاء بصفة نهائية على كل روح نقدية. ولما يفرج عن الإنسان يكون فاقدا لذاته ولوعيه الاجتماعي، وفي اغتراب تام.

على أن عزل "المجانين" في الملاجئ كانت له أهداف أخرى تتمثل في إبعاد العناصر المنحرفة، أو غير المرغوب فيها، وترحيل هذه "النفايات الاجتماعية" إلى المستعمرات الجديدة. ولعب العزل دورا هاما في حل الأزمات الاقتصادية والاجتماعية سيما فيما يتعلق بالبطالة في البوادي.

د – الماركسية، سوريل، فانون: العنف الثوري

يرى ماركس أن العنف هو إفراز تاريخي نتج عن تعارض المصالح لما ظهرت الملكية الفردية. في كتابه دور العنف في التاريخ يربط إنجلز بين الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وظهور الأسرة والسلطة والعنف. والملاحظ أن العنف عند إنجلز هو سابق على وجود الدولة حيث أنه ينتج عن تصارع المصالح المترتب على ملكية الأراضي. وبالتالي فالعنف لا يمثل أحد المكونات الطبيعية للسلطة بل هو ناتج عن الواقع الاجتماعي. ويمكن القول إن السلطة ذاتها ليست من المكونات الطبيعية للاجتماع البشري ولا ترتبط وجوديا بالإنسان بل هي مترتبة على صيرورة تاريخية معينة. وبالتالي فإن الدولة والعنف قابلان للتغير وللاختفاء في ظروف تاريخية مغايرة.

ولما تعرض ماركس إلى طرق الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية اعتبر أن ذلك يستدعي تنظيم الطبقة العاملة في إطار نقابات وأحزاب سياسية، وأكد على ضرورة اللجوء إلى العنف وإلى ديكتاتورية البروليتاريا ولو في حقبة زمنية قصيرة ومحددة.

إن العنف ضرورة تاريخية لكن يجب القضاء على كل مظاهره بعد المرحلة الانتقالية المتمثلة في ديكتاتورية البروليتاريا. يتعين بالتالي تهييء وتنظيم الثورة وتأطير العنف الجماهيري. وهذا ما انتقدته روزا لوكسامبورغ التي كانت تؤمن بالعفوية الثورية وبالنزوع الطبيعي للطبقة العاملة لتنظيم ذاتها. وأيا كان الأمر، فالعنف الثوري يولد تاريخا آخر، ومجتمعا آخر، تغيب فيه السياسة وكل ما يرتبط بها من عنف وقهر واغتراب.

وإذا كان العنف ضرورة تاريخية بالنسبة لمعظم المفكرين الثوريين، فإننا نصادف أحيانا مديحا للعنف في ذاته عند مفكرين آخرين، ونخص بالذكر جورج سوريل وفرانز فانون.

ففي كتابه تأملات في العنف الصادر سنة 1908 اعتبر جورج سوريل أنه يجب تحريك الجماهير وتفعيلها وذلك بترويج أفكار وأساطير سياسية من شأنها أن تثيرها وتعبئها. إن الجماهير عند سوريل تؤمن بالأساطير السياسية (على سبيل المثال، تحقيق المساواة المطلقة، تحقيق الوحدة العمالية على الصعيد العالمي...) أكثر مما تؤمن بالأفكار الواقعية. على أن الأساطير السياسية وإن كانت غير قابلة للتحقيق الكلي على مستوى الواقع، فهي تختزن بنظره "طاقة تفجيرية"، ومن شأنها أن تقود الجماهير إلى الثورة ضد النظام القائم. فجورج سوريل وإن كان متذبذبا في أفكاره ومواقفه السياسية فإنه اعتبر أن المجتمع البورجوازي متهاو ومتداع، وقد أبانت الطبقات البورجوازية عن عجزها وقصورها السياسي في المجالس البرلمانية والحكومية، وعن تفسخ قيمها. فعن طريق العنف يمكن إحياء المجتمع من جديد وإيقاظه والنهوض به. ونصادف نوعا من القرابة الفكرية بين جورج سوريل وباريتو في هذا الموضوع بالذات. وليس من عابر الصدف إذا كان تأثير سوريل على الحركات الفاشية في إيطاليا أكثر قوة وفعالية من تأثيره على الحركات اليسارية.

ويعد فرانز فانون من المفكرين القلائل الذين قاموا بتحليل عميق للمجتمع الكلونيالي في عقدي الخمسينات والستينات، موظفا مفاهيم مستوحاة من حقول معرفية مختلفة (الاقتصاد والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس).

يقول فرانز فانون في كتابه المعذبون في الأرض: "إن العالم الكلونيالي عالم مقسم إلى مجتمعين: مجتمع المستعمرين ومجتمع المستعمرين، والحدود الفاصلة بينهما تتمثل في الجيش والشرطة. إن الناطق الرسمي للدولة الكولونيالية والذي يمثل الوسيط الوحيد بين المجتمعين هو رجل السلطة". في المجتمعات الرأسمالية تخفي الدولة حقيقتها الطبقية وراء ستار المؤسسات الاجتماعية التعليمية ووراء ستار إيديولوجيات ذات مسحة إنسانية. أما في المجتمع الكلونيالي، فتبدو الدولة مجردة من كل قناع على حقيقتها التامة، وكمجموعة من المؤسسات والأجهزة المهيأة للجوء إلى العنف المطلق في كل آن. وقام فانون بتشخيص الحالة النفسية للإنسان الذي يعيش تحت قهر الاستعمار وأبرز كل مظاهر الاغتراب والعذاب النفسي الذي يعانيه. إن الدولة الكلونيالية تخفي إنسانية الإنسان المقهور والمستعمر وتلجأ إلى شتى الوسائل لإهانته واستعباده وبالتالي فلا يمكن القضاء على هذه الدولة إلا عن طريق العنف. إن الوسيلة الوحيدة التي تبقى لدى الإنسان المستعبد لاسترجاع ذاته وحريته هي العنف. إنه عنف مطلق ضد استعمار مطلق. لذا يمكن القول أن العنف يعيد الحياة إلى الإنسان المقهور ويوقظه من سباته العميق ويكشف له عن إنسانيته التي طمسها المستعمر.

يمكن القول في الختام إن الفلسفة السياسية الكلاسيكية اعتبرت في غالب الأحيان أن العنف هو من ضمن المساوئ التي يجترها الواقع الإنساني وسعت إلى تجاوزه بطرق متعددة بالعقل أو باليوطوبيا، أو بهما معا، أو انقادت إلى الرضوخ والاستسلام له لما اعتبرته محايثا للوجود البشري.

وصار للعنف موقع الصدارة في الفلسفة السياسية الحديثة وغدا فيها مركزيا ومحوريا. فنصادف نظريات ارتكزت على العنف للمناداة بالدولة المستبدة (هوبز، كارل سميت) أو بالدولة الليبرالية (ج. لوك) أو بالدولة الديمقراطية (روسو).

على أن ما ميز الفلسفة السياسية منذ أواسط القرن التاسع عشر في أوربا هو نظرتها الإيجابية إن لم نقل "الوظيفية" للعنف. فالعنف قد تكون له أدوار اجتماعية في غاية من الأهمية. فعن طريق العنف يمكن الدفاع عن الطبقات العاملة والطبقات المسحوقة بصفة عامة، وعن الشعوب المقهورة، ويمكن إنقاذ مجتمعات تتلاشى فيها القيم الأخلاقية والسياسية. هذه النظرة الوظيفية قادت إلى اعتبار أن هناك عنفا ظالما، عنف الطبقات والأمم السائدة، وعنفا عادلا للطبقات والأمم المستضعفة.

لكن يبقى لنا سؤال عالق وهو الآتي: هل تمكنت الفلسفة السياسية من الكشف عن حقيقة العنف وماهيته والإحاطة به كمفهوم وكظاهرة اجتماعية متميزة ومتفردة؟ تصعب الإجابة عن هذا السؤال بصفة قطعية.

ترى حنا أرانت أن العنف، كمفهوم وكظاهرة، لم يجلب اهتمام الفلسفة السياسية بصفة رئيسية حيث إنها لم تسع إلى استجلاء معانيه ودلالاته، بل ما كان يهمها هو مدى تأثير العنف على الإنسان والمجتمع، وكيف يمكن احتواؤه أو توظيفه. على أن هذا التساؤل الذي طرحته على نفسها واصطدمت به وأرق مضجعها هو الآتي: كيف يمكن تفسير العنف لما يصل إلى أقصاه، إلى حدود غير متوقعة، ويتحول إلى ما أسمته بالشر الراديكالي أو الشر المحض (Le mal radical)؟ كيف يمكن تفسير الإبادة والتقتيل الجماعي؟ هل كان من الضروري الانتقال إلى حقول معرفية أخرى للإجابة على هذا التساؤل، كالتاريخ وعلم النفس والسوسيولوجيا؟

الدرس الثالث: الأخلاق: الخير والسعادة

إن المشاكل التي تطرحها المسائل العملية سواء في مسألة العمل وما تفتح عليه من أشكال الاغتراب و ربما حتى استغلال واستعباد، أو في المسالة السياسية وما تفتح عليه من اغتراب سياسي ومن فساد يجعل المواطنة مجرد فكرة صورية أو مثال أعلى يُشرَّع له قانونيا، في مقابل ممارسة سياسية تحول المواطن إلى مستهلك وتجعل الدولة تستبد بالسيادة فتقضي على المواطنة كما السيادة في واقع العولمة الموجهة من قبل القوى الامبريالية في العالم، أو حتى في مستوى الممارسة العلمية التي تمثلها النمذجة النسقية وما تفتح عليه من تهميش لمطلب الحقيقة كقيمة معرفية والعلاقات المشبوهة بين المعرفة والسلطة، والتدخل العلمي في التركيبة الجينية للنباتات والحيوانات وحتى الإنسان من اجل تحقيق النجاعة والمردودية...
كل هذه المشاكل وما تطرحه من احراجات ومفارقات بالنسبة لفكر كائن يتحدد باعتباره قيمة، تجعل الفلسفة الأخلاقية اليوم، وأكثر من أي وقت مضى، ضرورة حياتية إذا ما رام الإنسان الحفاظ على إنسانيته وتحقيق كونية أصيلة تصالح بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والطبيعة في زمن الحد الأقصى من التواصل الذي غدى هو ذاته في حاجة إلى إيتيقا تنير له السبيل الأصيل لتواصل حقيقي. إن واقع الإنسان اليوم، يعلن الحاجة الملحة لعودة الفلسفة الأخلاقية والإيتيقية، فطلب الأخلاق يبدو متزايدا اليوم، ولكن ماذا نعني بالأخلاق وماذا نعني بالإيتيقا؟
إن كلمة إيتيقا Ethique الفرنسية من أصل يوناني، وتعني البحث عن نسق مبادئ تهدف إلى وجود خير وسعيد، في حين أن كلمة أخلاق Morale الفرنسية من أصل لاتيني، وتتحدد كنظرية في الجبر، نظرية في القانون والواجب الأخلاقي باعتباره لا مشروط وكوني. ويجب أن نلاحظ أن الإيتيقا تشهد اليوم أكثر حظوة في مقابل احتشام الاهتمام بالأخلاق. والإيتيقا اليوم تفيد عموما النظرية العقلانية حول الفعل والحياة الخيرة وبالتالي تتمثل في دراسة مشاكل القيم التي تطرحها مسائل المحيط (إيتيقا المحيط) والممارسات الطبية (البيوايتيقا)... ذلك أن القانون الأخلاقي والجبر الأخلاقي يشهد اليوم تراجعا أمام الحياة الخيرة. ومن هذا المنطلق يبدو من المشروع بالنسبة إلينا أن نطرح المشكل الإيتيقي الذي يتعلق بالخير والسعادة وإذا كان الخير الأسمى هو المطلب الأساسي في الفعل الأخلاقي، ففيما يتمثّل هذا الخير الأسمى؟ هل يتمثل في الخضوع لأوامر الواجب أم في تحقيق السعادة؟ أليس الإقرار بأن السعادة هي الخير الأسمى هو نفي لصفة الأسمى على الخير مثلما بيّن ذلك كانط؟ ألا تمثّل نسبية السعادة حاجزا يعوق توحّدها مع الخير الأسمى وبالتالي تقضي بضرورة الفصل بين الخير والسعادة وبين الأخلاقية والسعادة على أساس لا تحدد السعادة؟ وبهذا المعنى ألا يكون الخير الأسمى باعتباره الأخلاقية شرط السعادة دون أن يتماهى معها؟ ثم كيف نعرف ما هو خير، هل يتعلق الأمر بالخيرات أي بما يريد الفرد تحقيقه لذاته آو حتى ليتقاسمه مع الآخرين؟ أم هل يتعلق الأمر بخير فعل ما سنفعل، وهو ما يحدد الفضيلة عند الرواقيين؟ أم هل يتعلق بمثال الخير، الخير في ذاته باعتباره الغاية القصوى لكل فعل ممكن مثلما ذهب إلى ذلك أفلاطون؟ وكيف يمكن أن نحدد الخير خارج علاقته بالسعادة؟ ثم قبل ذلك ما هو مصدر القيم الأخلاقية، هل هي واردة من أفق متعال أم أن الإنسان واضعها؟

I - مصدر القيم الأخلاقية :

إن القيم الأخلاقية، من الزاوية المنطقية، يمكن أن تكون صادرة إما عن كائن متعال وهو موقف شائع تربط فيه الأخلاق بالدين، موقف بينت المقاربات الموضوعية تهافته، وإما الإنسان وهو الأصل الذي يعترف به الفلاسفة والمفكرين. غير أن المفكرين والفلاسفة وإن اتفقوا على كون مصدر الأخلاق هو الإنسان فقد اختلفت رؤاهم فمنهم من اعتبره الإنسان كعقل ومنهم من اعتبره الإنسان كرغبة ومنهم من اعتبره الإنسان كمجتمع.

1) كانط: العقل:

يريد كانط أن يحدد المبدأ الأساسي لكل فعل أخلاقي أي المبدأ الصوري الذي تستمد منه القواعد الأخلاقية، فهو إذن على خلاف الفلاسفة لا يقدم نسقا أخلاقيا يضبط فيه الواجبات الأخلاقية وإنما يبحث في المبدأ الأساسي لكل فعل أخلاقي، لذلك يطرح كانط سؤال يتعلق بالمفهوم المركزي الذي تدور حوله الأخلاق ليجيب بأن الواجب هو هذا المفهوم، فالواجب عند كانط هو جوهر التجربة الأخلاقية. والواجب يمثل الجبر الأخلاقي في ذاته بقطع النظر عن تطبيقاته وعلى هذا الأساس يتحول سؤال ما هو مصدر الأخلاق؟ مع كانط إلى ما هو مصدر الواجب؟
الواجب كمفهوم يتسم بالكونية والضرورة لا يمكن أن يكون حسب كانط نتيجة للتجربة والخبرة ذلك أن الكونية والضرورة هي ميزات ما هو قبلي فالواجب عند كانط هو إذن مفهوم قبلي. كمفهوم قبلي لا يمكن أن يكون الواجب صادرا إلا على العقل، لذلك يميز كانط بين الأمر الشرطي والأمر القطعي، فالأول هو أمر يربط بين الفعل والمنفعة التي تتحقق منه وهذا

يعني أن الفعل وفق الأمر الشرطي لا يكون ضروريا بصفة محضة فهو ضروري لتحقيق غاية ولذلك لا يعبر الأمر الشرطي عن الواجب باعتباره كوني وضروري. فالواجب ككوني وضروري لا يمكن أن يكون إلا أمرا قطعيا يأمر دون شرط فهو يضبط الإرادة بالقانون وهذا يعني أن الأمر القطعي وحده يمثل قاعدة أخلاقية بالنسبة لكانط.

2) دوركايم: المجتمع:

أما في المنظور الاجتماعي فإن مصدر الواجب والأخلاق هو المجتمع، إذ ينفي دوركهايم أن يكون الواجب صادرا عن العقل أو عن الدين، فمن هذا المنظور تجد الأخلاق مصدرها في المجتمع. وتناول دوركهايم للمسألة الأخلاقية يجد منطلقه في تحليل الضمير باعتباره ملكة الحكم القيمي على أفعالنا، فالضمير يمثل صوت الواجب ويعبر عن الخاصيتين الأساسيتين للواجب:

- كون الواجب خارج عن الفرد والدليل على ذلك أن الواجب لا يتطابق في كل الحالات مع طبيعة الفرد ومزاجه.
- القهر والإلزام (ضد كانط لأنه يفصل بين الواجب والعقاب فالقيام بالواجب لتجنب العقاب هو خضوع لأمر شرط في حين أن الواجب أمر قطعي) وهذه الميزة تظهر فينا بتأنيب الضمير عندما لا نخضع للواجب وتأنيب المحيطين بنا. ويجب أن نلاحظ أن صفة القهر والإلزام هي في الحقيقة صفة ملازمة لكل الظواهر الاجتماعية بالنسبة لدوركهايم.

الواجب بما هو خارج عن الفرد وبما هو متميز بالقهر يجد مصدره في المجتمع، فالمجتمع هو الذي وضعه فينا بالتربية والتنشئة. وهكذا يرجع دوركهايم الأخلاق كظاهرة اجتماعية إلى الضمير الجمعي وتتحدد في نهاية الأمر باعتبارها وظيفة في المجتمع، فالأخلاق تقوم بوظيفة خلق التماسك والوحدة الاجتماعية لذلك يحدد دوركهايم الخير باعتباره الأخلاق وقد تمثلت شيئا حسنا والمجتمع هو الخير باعتبار أن المجتمع حقيقة أثرى من حقيقة الفرد، إذ بالاجتماع يحقق الإنسان إنسانيته.
لكن إذا كان كانط أسس أخلاق صورية قال عنها هيجل أنها غير صالحة ولا تجعل الفعل ممكنا فإن دوركهايم قد أهمل- عندما حدد مصدر الواجب باعتباره المجتمع-التفاعل بين الوعي الفردي والوعي الاجتماعي إذ تبين لنا التجربة أن الفرد، وفي كثير من الحالات، هو الذي يبادر بإرساء قيم تصبح عامة بموجب التكرار والتعود.

3) نيتشه: إرادة القوة:

الأخلاق الحق عنده تتجاوز حقل الواجب لأن الواجب هو تقنين السلوك الموجه ضد الحياة. فالإنسان عند نيتشه هو قبل كل شيء إرادة القوة لذلك يسعى إلى تفسير نشأة الأخلاق المثالية جينيالوجيا بإرجاعها إلى أصلها لكن إذا كانت الأخلاق صادرة عن إرادة القوة فكيف تكون أخلاق الفلاسفة المثاليين موجهة ضد الحياة؟
إن إرادة القوة عند نيتشه منشطرة إلى إرادة حياة وإرادة عدم وهذا الانشطار ناتج عن دينامية الرغبة ذاتها بما هي ماهية الإنسان، فالرغبة كرغبة تسعى إلى الإشباع وبالتالي تفتح على اللذة فتتحدد باعتبارها إرادة حياة، فالإشباع هو تمجيد للحياة وإقرار لها، ولكن أيضا، الرغبة كرغبة تبحث عن الإشباع تنفي موضوعها وبالتالي تفتح على الموت فتتحدد كإرادة عدم.
إرادة القوة عندما تكون في أوجها وصاعدة تناشد الحياة وتمجدها لأنها قادرة على فرض سلطانها وقوتها لكن بما أن كل قوة مآلها الضعف و بالتالي الانحطاط فان إرادة القوة الواهنة تنتج القيم والأخلاق، أخلاق الشفقة كحيلة للمحافظة على بقائها فتنقد اللذة والرغبة وتحاصرها ومن هنا تظهر حسب نيتشه نقمتها على الحياة، هذا يعني أن نيتشه يرجع كل وجود إما إلى القوة وإما إلى الضعف والضعف هو مصدر أخلاق الشفقة لذلك ينظر نيتشه لأخلاق الأقوياء، الأخلاق التي تقوم على القوة وإرادة الحياة، ذلك أن أخلاق الشفقة تمنع الإنسان من بلوغ أعلى درجات القوة و البهجة و بالتالي السعادة.
وهكذا نتبيّن اتفاق كل المقاربات الفلسفية حول اعتبار القيم جوهرية وأولية في الأخلاق، فحتى المقاربة الجينيالوجية التي طرحت قيمة القيمة ونقدت القيم انتهت إلى وضع القوة كقيمة. والفعل الأخلاقي عند الفلاسفة هو الفعل الذي يتطابق مع مبادئ الخير. لكن فيما يتمثل هذا الخير؟ في الواجب أم في السعادة؟ وما هي طبيعة العلاقة بين الخير والواجب والسعادة؟

II الخير والسعادة :

1) السعادة كواجب:

إن الأنساق الأخلاقية السابقة لكانط ترى في السعادة غاية كل فعل إنساني، فهي الخير الأسمى لذلك تسمى أخلاق أودونية. في حين يعتبر كانط أن الفعل الأخلاقي هو الفعل الذي يقوم بالواجب من أجل الواجب. فهل يعني ذلك أن القيام بالفعل من أجل تحقيق السعادة هو فعل لا أخلاقي؟

يلاحظ كانط أن السعادة بما هي حالة كمال هي مفهوم غامض لأنه يرتبط بالتجربة فالسعادة عنده هي مثل أعلى لا للعقل بل للتخيل يقوم على مبادئ خبرية فحسب. فالسعادة إذن، ليست مفهوما عقليا وترتبط برغد العيش، لذلك لا يمكن تحديدها، فرغد العيش يختلف من شخص إلى آخر بحسب خبرته وميولاته لذاك يرى كانط أن السعادة ليست من مجال الأخلاق، فمجال الأخلاق هو مجال ما هو عقلي، كوني وضروري أي واجب. ومجال السعادة حسب كانط هو الدين لأن السعادة هي موضوع أمل ومن حق الإنسان ككائن رغبة أن يأمل في أن يكون سعيدا دون أن يناقض ذلك الواجب. فما هو أولي بالنسبة لكانط هو الأخلاق الكونية ولا يهدف أي فعل في المجال العملي إلا إلى تحقيق الفضيلة باعتبارها طاعة الأمر القطعي. لكن ذلك لا يمنع من أن تكون مقولات العقل العملي مقبولة في حقل الأخلاق وهو ما يضفي مشروعية على البحث عن السعادة. يقول كانط: «الأخلاق ليست إذن نظرية تعلمنا كيف يجب أن نكون سعداء ولكن تعلمنا كيف يجب أن نكون جديرين بالسعادة، ذلك أننا لا نأمل في تحقيق السعادة إلا بتدخل الدين». وهكذا يكون البحث عن السعادة عند كانط أمرا مشروعا وواجبا في معنى ما بما أن التعاسة ليست ظرفا مناسبا للقيام بالواجب. السعادة كموضوع أمل بالنسبة لكانط لا تتحقق في الأرض وتبقى موضوع أمل مشروع ليس إلا. وهكذا يرتبط كانط الحرية بالعقل، فالإرادة الخيرة هي التي تخضع لإرادة القانون العقلاني والكوني أما الإرادة التي تخضع للرغبات الحسية فهي إرادة مرضية بالمعنى الكانطي أي لا تخرج عن تأثير الحواس، فالحرية والعقل لا ينفصلان عند كانط الذي يقول: "الحرية هي خاصية إرادة كل كائن عاقل"، وبالتالي لا تكون السعادة بالنسبة لكانط شأنا سياسيا.

2) في تضايف الخير والسعادة:

غير أن أرسطو على خلاف كانط يرى أن تحديد الخير يقتضي اعتباره من جهة كونه غاية جماعية لا فقط كغاية فردية، ذلك أن الإنسان عنده هو حيوان اجتماعي، ومن هذا المنطلق تعتبر الإيتيقا بالنسبة إليه معرفة متعلقة بالفعل، وترتبط بالخير الأسمى الذي يمثل غاية كل فعل إنساني، والخير الأسمى هو السعادة، وهكذا فإن السعادة عند أرسطو تتمثل في فعل عقلي يتحدد في التأمل كنشاط عقلي، الذي يتماهى و الفضيلة. يقول أرسطو "إذا لم تكن السعادة حقا إلا الفعل المطابق للفضيلة، فمن الطبيعي أن يكون الفعل المطابق للفضيلة التامة، أعني فضيلة الجزء الأعلى من الإنسان". وهو ما يعني أن السعادة هي نتيجة الحياة الفاضلة. وبما أن الفضيلة ترتبط بالتأمل العقلي الذي يمثل ما هو أعلى في الإنسان، فإن السعادة تتجاوز اللذة الحسية البسيطة من جهة كون اللذة مؤقتة في حين أن السعادة لا زمنية ودائمة، والتأمل العقلي هو الذي يحقق ثباتها دوامها. وبالتالي فإن الحكيم الذي يتأمل الخالد في حياة رفاه يجسد الإنسان السعيد. وهذا الموقف الأرسطي ينخرط في التصور الإغريقي الأودوني Edémoniste الذي يقر بأن السعادة هي غاية كل فعل، وتتحدد السعادة باعتبارها تطابق بين الإنسان ونظام الطبيعة. ولكن يجب أن نلاحظ أن أرسطو يربط بشكل صريح البحث عن السعادة بالتنظيم العقلاني للحياة الاجتماعية. فالإيتيقا ترتبط بالسياسة، وخير الفرد يتوقف على الخير الأسمى للمدينة وبالتالي للدولة. وبما أن السعادة هي مثال أعلى وهدف، فإنه من الضروري تعميمها وأنسنتها وبالتالي تسييس البحث عن السعادة.

تلك هي أيضا وجهة نظر الموقف النفعي. ذلك أن اشباع اللذات لا يقود إلى السعادة إلا في إطار المصلحة العامة. والنفعية هي موقف جيريمي بنتام Jeremy Bentham الذي انتهى إلى تجريد القيم الأخلاقية من كل أساس مرجعي متعال، بما أن المبدأ الأخلاقي الوحيد عنده هو مبدأ المنفعة بمدلولها الخاص والفردي. ورغم تأكيده على دور الدولة في ضمان النفع لأكبر عدد من الأفراد، فإن بنتام يخلص إلى أنه يجب على الفرد أن يتحقق من المنفعة التي تعود عليه هو ذاته من الفعل قبل أن يقوم به. ومن هذا المنظور المادي يذهب بنتام إلى التأسيس "العلم حساب اللذة والآلام"، قاصدا أن يكون معيارا لقياس السلوك الأخلاقي والعملي قياسا كميا. وبما أن المبدئية الأخلاقية هي المنفعة، فقد كان لازما على هذا العلم أن يؤسس لطريقة تمكن من قياس اللذة، تلك التي يصنفها بنتام إلى نوعين "متجانسة" و"غير متجانسة ويحرص بنتام على التأكيد على أن مقياس الكم قابل لقياس ما يسميه باللذات المتجانسة، غير أنه عندما يبحث اللذات غير المتجانسة، كلذة القراءة مثلا وغيرها فإنه اعترف بصعوبة حسابها كميا. لذا نجده يبحث عن مقياس آخر يقاربها به والمقياس البديل الذي وضعه لا يخرج عن الرؤية الكمية النفعية التي تحكم منظوره ككل؛ ذلك أنه رأى أن هذه اللذات غير المتجانسة يمكن قياسها بالمال أي أنه يجب على

الفرد أن يقيس تلك اللذة بمقدار ما يصرفه من مال لتحصيلها، فإذا كان المبلغ المالي الذي تحتاجه مكلفا يجب أن يعرض عنها إلى لذة أقل منها كلفة.
وجون ستيوارت ميل John Stuart Mill، الذي يحدّد السعادة من زاوية مادية وجماعية، والذي يستعمل مفهوم الخير باعتباره مجموع الخيرات التي يمكن الحصول عليها يسير في نفس اتجاه بنتام عندما أقر: "نعني بالمنفعة امتلاك أي شيء ننحو بفضله إلى تحقيق مصلحة، مكسب، لذة، خيرا او السعادة". وهو موقف غير بعيد على التصور الابيقوري، الذي يحدّد السعادة باعتبارها اللذة وغياب الالم تماما مثل التعاسة باعتبارها "الالم والحرمان من اللذة". إذ يعتبر أبيقور أن اللذة هي بداية الحياة السعيدة وغايتها فهي الخير الأول ومعيار الخير، فاللذة عنده هي إذن شرط الخير والخير شرط السعادة لكن بالتوازي اللذة هي الخير وهي السعادة بما أنها طبيعية في الإنسان. لكن عندما يعتبر أبيقور أن اللذة هي الخير لا يجعل من اللذة غاية كل فعل أخلاقي أي أنه رغم كونه يعتبر اللذة هي الخير الأول لا يقدم نظرية هيدونية لأنه يقدم اقتصادا كاملا في اللذة. فنحن لا نبحث عن اللذة إلا لندفع الألم لذلك فالسعادة عند أبيقور لا ترتبط باللذة الحسية فحسب وإنما تقتضي الحكمة التي توجهنا في إشباع اللذات. الحكمة واللذة هي طريق للسعادة التي تمثل عند أبيقور حالة تتميز بغياب الألم وبالتالي بغياب اللذة يسميها الأتراكسيا..

3) السعادة والرفاه:

إن ما يجعل السعادة مثال أعلى، بالنسبة للنفعية، هو كونها مقصودة وفق إستراتيجيا جماعية وكونها ترتكز على الاعتقاد في التقدم التقني والاقتصادي. ذلك أن تفاؤل فلاسفة الأنوار، جعلهم يربطون السعادة بتطور المعرفة والذكاء الإنساني، تفاؤل يجد في إقرار روسو بخيرية الإنسان سندا له، مما جعل روسو يؤكد في كتابه «إيميل» على دور التربية في تحقيق سعادة الطفل، إذ ينادي روسو بضرورة ترك الطفل يتطور وفق طبيعته الخيرة. وهو ما يؤكد أن السعادة هي أساسا مثال أعلى، فكرة، شيء علينا تحقيقه لا فقط بالنسبة للأفراد بل لكل الناس، ومن هنا بالذات يحصل الانزلاق الذي يجعلنا نتحول من الإنسانية إلى النفعية كما تجلت عند بنتام وميل، ثم إلى المادية الصرفة والفردانية التي غدت فيها السعادة اليوم مرادفة للرفاه.
فأن نعتبر الخير كمجموع الخيرات التي يمكن الحصول عليها، وأن يبحث كل فرد عن أكثر لذة وأقل عناء، هو أن نعتبر سعادة الفرد جزءا من الرفاهة العامة. ذلك أن النفعية تتحدث عن السعادة في المستوى الاجتماعي، وبالتالي السعادة لكل الناس رغم كونها تختزل الخير في النافع. فالنافع هو ما يمكن من تحقيق الخير، وهو مفهوم سبق أن تحدث عنه أبيكتات وحتى سبينوزا، فالحكيم الرواقي يبحث عن النافع. غير أن النافع عند إبيكتات كما عند سبينوزا لا يرتبط بما هو مادي، في حين ننظر اليوم إلى النافع باعتباره نافعا ماديا. ذلك أنه بالنسبة للنفعية، لكي تكون السعادة شيئا يمكن توزيعه بطريقة عادلة بين الناس، يجب أن تكون مادية، فلكي تكون قابلة للقسمة يجب أن تكون قابلة للقياس، وبالتالي تتماهى السعادة مع الرفاه في المجتمعات الاستهلاكية.

4) في تجاوز النفعية وسعادة الرفاه:

إن الفردانية ليست فقط واقع ولكنها أيضا مثال أعلى، وإتباع حاجات الفرد كعنصر في المجتمع ليست فقط أمرا مقترحا بل يقدم كخير مطلق. فالمجتمع الاستهلاكي ليس فقط مادي، وذو نزعة مادية لأنه يكرس خطابا يسعى من خلاله لإقناع كلّ الأفراد، بل انه مثالي بطريقته، بما انه يقدم الرفاه كمثال أعلى، رفاه فردي ولكن رفاه فردي لكلّ الناس. وخطاب السوق هذا، ككل خطاب أيديولوجي، يزعم انه يقدم أجوبة لكل التساؤلات. وحول السؤال الذي قد يطرحه كلّ واحد منا: ما السعادة؟ يجيب يجتمع مجتمع السوق بدلا عنا. وإجابة المجتمع الاستهلاكي تقدم لنا مثالي السعادة كرفاه، وبهذه الكيفية يكون لكلّ الناس نفس مثالي السعادة. في حين أن كانط عندما أقرّ بان السعادة هي مثال أعلى للتخيل، كان يؤكّد على كون السعادة شأن شخصي. ولا يجب بالتالي أن نخلط بين تحقيق الرفاه وتحقيق السعادة. ثم إن المجتمع الاستهلاكي عندما يقدم مثال أعلى للسعادة الفردية كرفاه، ينولّد عن ذلك اغتراب الأفراد بالنسبة للاجتماعي، إذ يصبح لهم نفس المثالي الشخصي. والمجتمع الاستهلاكي الذي يدفعنا للفردانية، يدفعنا جميعا كالقطيع، وهذا النوع من الفردانية ليس مرادفا بالضرورة للتسيير الذاتي وللحرية.
لذلك لابدّ من مراجعة طرح مسألة السعادة، بالعودة أولا إلى الفصل بين الايتيقيا والأخلاق، إذ لماذا تكون السعادة مسألة ايتيقية؟ لماذا علينا أن نختار بين أخلاق واجب وإيتيقا سعادة؟ لماذا لا يمكن التفكير فيهما معا؟ وبالتالي المصالحة بين الواجب والسعادة، بين الحرية وبالتالي الفردانية الحقة والخضوع للجبر الأخلاقي من جهة كونه طريق الكونية والإنسانية.
إن السعادة تطرح باعتبارها مثال أعلى وبالتالي لا كشيء معيش، وذلك ليس غريب بما أن السعادة تتحدّد كحالة إشباع كامل ومتواصل في الزمن، وكحالة اكتمال لا يمكن أن تكون السعادة شيئا معاشا، ولكن مع ذلك لا يجب الزهد في طلبها مثلما بين ذلك فرويد. إن السعادة هي حالة الرضاء التام والامتلاء لذلك تختلف عن اللذة التي هي رغد مستحب من طبيعة حسية. وإذا

كانت السعادة تعني راحة تامة وتتقدم باعتبارها الخلود ذاته فإن اللذة زمانية فهي حركة وديناميّة قد تطيلها وتضخمها الذاكرة والخيال، لكن السعادة تختلف أيضا عن الفرح ففي حين أن اللذة مجزأة فإن الفرح هو حالة وجدانية إجمالية إذ تمثل كما بين ذلك سبينوزا التحول من حالة كمال منقوصة إلى حالة أرفع منها، حالة تزيد فيها قوة فعل الجسد، أما السعادة فإنها ليست تحولا فالفرح ديناميكي في حين أن السعادة ستاتيكية فالسعادة التامة تبدو إذن مسألة يصعب تحقيقها رغم كون الأنساق الهيدونية كانت تقدم طرائق يفترض أنها تحقق السعادة كذلك الشأن الأبيقورية مثلا. و إذا كانت السعادة هي حالة الإشباع التام لكل الرغبات فإن ذلك يعني أن سبيل تحقيقها هو القضاء على كل ألم وإذا كان أبيقور ينظّر في أخلاقه إلى طرق تمكن من تجاوز الألم حتى وإذا كان ذلك بطريقة واهمة عبر الخيال والتخيل والتذكر فإن فرويد ينفي ذلك إذ يبدو أن الألم يتمادى مع الوجود الإنساني، إذ يجد مصدره في قوة الطبيعة وشيخوخة الجسد بل حتى في سلاح الإنسان ضد هذين المصدرين أي الحضارة، فالألم إذن يوجد في التركيبة النفسية للإنسان لكن إذا كان الألم متماد مع الوجود الإنساني فإن ذلك لا يجب أن يؤدي بنا إلى الزهد في الحياة وفي طلب السعادة إذ يبدو حسب روسو أن سعادة الإنسان لا تتحقق في السكينة التامة واستكمال الملذات بل تتحقق بالمكابدة والمجاهدة لأن الحياة التامة التي تتحقق فيها كل آمالنا و أحلامنا تعني الموت لأننا عندها نكون محرومين من لذة الرغبة.

وهكذا يمكن القول أنه، وفي مقابل السعادة، يتقدم الفرح كشيء معيش. وبالتالي كحالة ديناميكية غير ستاتيكية مثلما هو شأن السعادة. ولعلّ تفكير سبينوزا في الفرح وعلاقته بالمعرفة يمكننا من الجمع بين الواجب والسعادة فالمعرفة هي مجال الحرية الحقة بالنسبة إلى سبينوزا، والفعل الحسن عند سبينوزا هو البحث عما يسميه بالنافع الخاص، ولا يتعلق الأمر بالخيرات الخبرية التي تؤدي إلى الاغتراب مثل اللذة والشرف والثراء، بل على العكس من ذلك النافع الخاص يزيد من قوة فعل الفرد وقوة فعل المجموعة، والعقل هو الذي يحدّد هذا النافع الخاص، إذ المعرفة هي التي تمكن الفرد من أن يحقق ذاته بحسب رغبته، فالإنسان الحر حسب سبينوزا هو من يرغب في الخير. يقول سبينوزا "إن الإنسان الحر يرغب في العقل، في الحياة، في المحافظة على كيانه على أساس البحث عن النافع الخاص، هو ذاك الذي لا يفكر في الموت بل إن حكمته هي تأمل في الحياة"، وهذا الوجود الحر والسعيد والعقلاني هو جائزته، وليس هو نتيجة حساب، انه التعبير من الفرد ذاته عندما يحقق ذاته ذلك أن "الغبطة ليست جائزة الفضيلة ولكن الفضيلة ذاتها، ونحن لا نعيش الفرح لأننا نمنع رغباتنا الحسية، بل عكس ذلك لأننا نعيش الفرح نستطيع منع هذه الرغبات" والغبطة باعتبارها أرقى درجات الفرح تتقدم كحكمة ثابتة، والإنسان الحر يحقق الغبطة لأنه يحقق كمال ذاته.

الدرس الرابع: الفن الجمال والحقيقة

تمهيد:

يسود الاعتقاد اليوم بأن الفن هو وسيلة للهروب من الواقع، اعتقاد سائد إلى درجة أن أكثر الناس اليوم لا يميزون بين منتوجات المجتمع الاستهلاكي التي لها أهداف ترفيهية والإبداعات الفنية التي تتضمن من جهة مبدعها مثلما من جهة المهتمين بالشأن الفني، استثمارا حقيقيا قد يصل إلى حد الوجد. فنحن نرى في الفن نوعا من الوسيلة التي تهب لنا انتشاءات متنوعة ومختلفة، انتشاءات موسيقية وسينمائية ومسرحية... تتمثل وظيفتها في التسلية إذ تساعدنا على نسيان الواقع الباهت والفظ الذي نعيش فيه.

غير أن هذا الضرب من التعامل مع الفن مبني على نسيان المجهودات، ربما، الفوق إنسانية التي يقوم بها الفنان ليشنع ويتجاوز ويتعالى ويجمّل الواقع ذاته. هو أيضا نسيان يحمل الفن بمقتضاه رسالة. وفي هذا المعني ما غنم الإنسان الذي يصارع ضد خزي الواقع، وضد حماقات المجتمع، بل وضد حماقات الإنسانية بأغاني وبموسيقى وبصور ونحوت، إذا كان هدف الفن هو الهروب من الواقع؟ فما الفن، إذن، وأي صلة تربطه بالواقع؟ هل أنه مبدع للجمال من أجل الارتحال عن الواقع؟ أم أنه يؤسس حقيقة متعالية على ما هو محسوس بشكل مباشر فيستدعينا إلى عالم الجمال الذي يوقظ فينا خزي الواقع وقبحه، فلا يكون الارتحال عن الواقع إلا لغزوه من جديد؟ أم أن الجمال والحقيقة لا يلتقيان إلا ليتناقضا؟ أليست الحقيقة متضمنة للفرح وبالتالي لبهاء الجمال الروحي؟

I- الفن والجمال.

إن لكلمة فن معنيان:

- ففي المعنى الأصلي للكلمة يعني الفن مجموعة الطرق التي تمكننا من الحصول على نتيجة ما وفي هذا المعنى نتحدث عن فن الصناعة: فن الطبخ...والفن بهذا المعنى يتعارض مع العلم باعتباره معرفة نظرية إذ يعني الفن هنا تقنية، وهذا المعنى هو الذي يعطيه أرسطو للفن إذ يعتبر أن الفنان حرفي.
- كما يعني الفن خلق أشياء جميلة يقول لالاند " الفن أو الفنون تعني كل إنتاج للجمال بآثار كائن واعي" وفي هذا التحديد نتبين علاقة وثيقة بين الفن والجمال. ذلك أن الجمال هو المفهوم المعياري والأساسي الذي تحيل إليه الأحكام الجمالية.

وأن نقول حول شخص ما أو شيء ما أو حتى فكرة ما، إنّه جميل، هو أن نعترف له بخاصّية نحكم إنها ايجابية: خاصية الجمال. ولكن هذه الخاصّية أو بالأحرى هذه الصفة ليست من باب المعرفة العلمية، فلا نستطيع أن نقر جمال شيء ما بقوانين الفيزياء أو قوانين الرياضيات وحدها. كما أن الجمال ليس من باب الأخلاق أيضا، فالرجل الجميل ليس بالضرورة الرجل الفاضل، ليس هو من باب ما هو عملي، فالشيء الجميل ليس بالضرورة صالحا لشيء ما. وفي كلمة إن الجمال ينتمي إلى حقل الإستيتيقا في المعنى الكانطي، أي أن الفرد وحده قادر على أن يحكم على جمالية الأشياء انطلاقا من إحساساته. ومن هذا المنطلق فان التفكير حول الجمال يطرح صعوبات خاصة، وأن الأمر لا يتعلّق فقط بكون كل فرد يمكن أن يعتبر جميلة أشياء مختلفة جدا، بل أن كل الناس أيضا لا يتفقون حول جمالية الأشياء.

ويجب أن نلاحظ أن اختلاف الأحاسيس بين الناس ليس العامل الوحيد الذي يحول دون تقديم تعريف موحد للجمال لأنه لو كان الأمر كذلك لقلنا ببساطة بأن الجمال يتحدد بطريقة ذاتية، وأن الجميل بالنسبة لشخص ما، هو ما يولد لديه إحساسا بالجمال. غير أن الأمر ليس على هذا القدر من البساطة.

وقد نعرف الجمال بأنه ما يعجب من زاوية إستيتيقية، ولكن هناك طرق إعجاب مختلفة، فنفس الشخص يمكن أن يحكم في ذات الوقت بجمال امرأة حسناء وقدر قد بدقة. غير انه لا يعيش نفس الإحساسات أمام المرأة وأمام القدر.

كما يمكن أن نعتبر أنه يوجد شكل من الجمال يكون أرقى من بقية الأشكال الأخرى، ولكن الناس يختلفون بحسب الفترات التاريخية حول هذا الجمال الأرقى، فنحن نستطيع أن نقابل مثلا، وبطريقة مثالية بين التصور الكلاسيكي للجمال الذي يمجد الجمال المطلق الإلهي، والتصور الحديث الذي يعتبر أن الجمال العميق يوجد في الكون بل وربما حتى في العجيب.

وهذا يعني أن تحديد الجمال يصطدم بثلاث صعوبات فهو غير مدرك بنفس الطريقة بحسب الموضوع الذي يرتبط به، وهو غير مدرك بنفس الطريقة لا بحسب حساسية الذات ولا بحسب مثالها الإستيتيقي.

يبدو إذن، انه ليس هناك معيار يمكننا من القول بيقين إن هذا الشيء أو ذاك جميل. وربما يقتضي الأمر البحث عن تفسير إحساس الجمال بحسب تنظيم الذهن البشري.

ذلك ما ذهب إليه دافيد هيوم في القرن الثامن عشر عندما أقرّ: "إن الجمال ليس خاصية ملازمة للأشياء في حد ذاتها، فهو يوجد فقط في الذهن الذي يتأملها، وكل ذهن يدرك جمالا مغايرا". أكثر من ذلك، يرجع هيوم إحساس الجمال إلى إحساس اللذة: "إن اللذة والألم ليسا فقط المرافقين الضروريين للجمال والقبح، بل هما ماهيتهما".

لكن هذه المقاربة لا تؤدي بالضرورة إلى نسبية مطلقة، ذلك أن هيوم ذاته يستحضر التربية ووحدة الطبيعة البشرية ليبرر نوعا من الاتفاق الذي يبدو سائدا حول الأشياء الجميلة. وإذا لم يذهب هيوم بعيدا في موقفه هذا، فإن بعض البحوث العلمية اليوم أثبتت أن عوامل وراثية وجينية تتدخل في إنتاج إحساس الجمال.

وكانط نفى مثل هيوم، في "نقد ملكة الحكم" وجود قاعدة أو معيار للجمال. غير أنه يلاحظ أن الجمال ليس ضروريا بالنسبة للذة، ولا اللذة ضرورية بالنسبة للجمال. ثم إنه يضيف كون كل حكم جمالي ينطوي على طموح الكونية والموضوعية، فالجميل هو "ما يعجب كونيا دون مفهوم"، والجمال عنده هو "إحساس نزيه بالانشراح والحبور" عند استهلاك أثر ما. ويمكن أن نلخص النظرية الكانطية في الفن في النقاط التالية:

يميز كانط بين المستحبّ الذي يمكّننا من لذة حسية والجمال الذي لا يرتبط باللذة الحسية، فالجمال يرتبط بانشراح نزيه.
يحلل كانط بعد ذلك الكونية الجمالية التي هي كونية دون مفهوم، فعندما أحكم على شيء ما بكونه جميل فإني أنسب إلى كل الناس الإحساس الذي ينتابني أمام هذا الشيء، فهي، إذن، كونية بالحق لا بالحدث. ثم إن هذه الكونية ليست منطقية يقول كانط: «الجميل هو ما يعجب بطريقة كونية دون مفهوم».
في الحكم الذوقي يحصل تطابق بين الموضوع من جهة والخيال والفاهمة (ملكة إصدار الأحكام) من جهة أخرى، فالموضوع متناغم. لكن هذا التناغم لا يرتبط بغاية خارجة عن الفن بل أن غايته هي الفن ذاته أي الجميل.
الحكم الذوقي هو حكم ضروري وهذه الضرورة تنتج عن كونيّته لذلك فهي ضرورة ذاتية.

غير أن الجمال عند أفلاطون يرتبط بالحق (le vrai) والخير (le bien)، لذلك يميز بين الجمال في التجربة الحسية المباشرة باعتباره صفة نحملها على الكائنات والأشياء ويعتبره ظاهرا ليس إلا انعكاسا للجمال في ذاته أو مثال الجمال، بحيث لا تكون الأشياء المحسوسة جميلة إلا بمشاركتها في مثال الجمال، ذلك أن فكرة الجمال أرقى من الانشراح الذي تسببه الأشياء الجميلة المحسوسة. فأفلاطون يؤسس نظرية موضوعية حول الجمال، إذ يبين في "المأدبة" كيف يمكن أن نرتقي من الرغبة في الأجسام الجميلة إلى حب الأرواح الجميلة حتى ننتهي إلى تأمل الجمال في ذاته. وبهذا التدريب على الجمال في هذه المراحل الثلاث: التطهير والارتقاء والتأمل، يعطي أفلاطون شكلا جدليا لصعود الروح نحو الإلهي، وينجز بهذه الكيفية التقابل بين اللوغوس والإيروس. ولا يجب أن ننسى أن أفلاطون تماما مثل أرسطو من بعده يربط بين الجميل والمتناغم، رغم كون فكرة الجمال/الغاية تضاف عند أرسطو لفكرة الجمال/الكمال، فما هو جميل عند أرسطو ليس أمرا صدفويا، بل هو كذلك من أجل غاية ما. وهكذا فإذا كان أفلاطون يدين المحاكاة فإن أرسطو يقبلها بما أن الطبيعة، في نظره، تتصرف بالشكل الذي سيجعل الأشياء جميلة.

II- الفن والحقيقة.

لا أحد ينكر أن الحقيقة جميلة بذاتها، إذ «يوجد الحق إلى جانب الجميل والخير كما كان ذلك بديهيا في العالم القديم» على حد قول غادامر. ذلك أن حقيقة العبارة بما هي تعبير عقلاني عن معرفة الواقع، ضرورية بالنسبة للإنسان من حيث هو كائن عاقل. غير أن الحقيقة يمكن أن تجد أشكالا أخرى في التعابير الإنسانية فتكملها، خاصة عندما يتعلق الأمر بما لا يمكن قوله، عندما يتعلق الأمر بأعماق أعماق القلب. والفن هو ضرب تعبير إنساني يتجاوز حدود الحاجة الحياتية الضرورية لكل كائن حي، إذ يمثّل غزارة للثراء الإنساني الداخلي. فالفن هو ضرب من الحكمة العملية التي تمزج بين المعرفة والمهارة لتهب شكلا لحقيقة واقع في لغة الإحساس، لغة الرائي والمرئي، إذ «هناك حقيقة شهيق وزفير للوجود، هناك تنفس في الوجود، هناك فعل وانفعال لا يمكن بالكاد تمييزهما بحيث لا نعود نعرف من الذي يرى ومن الذي يُرى» على حد عبارة موريس مارلوبونتي. وإذا كانت دراستنا للمسألة العلمية قد بينت لنا نسبية الحقيقة التي تتحدد بالنسبة لمنظورية الذات العارفة، فإننا لا نجانب الصواب إذا قلنا إنها غير بعيدة عن الرؤية الذاتية للفنان الذي يبدع في تمثلاته آثارا فنية، إن الفنان لينمذج الواقع بطريقته الخاصة.

1) الفن والمحاكاة.

يرى أفلاطون أن الفن محاكاة للطبيعة فالمرجع الأول لكل الأشياء هو المثال، ومثال ذلك فكرة السرير التي يأخذها الحرفي كقانون لصناعة السرير ويخلق عندها السرير المحسوس والمادي، والفنان يحاكي هذا السرير المحسوس الذي حققه النجار، سرير هو ذاته نسخة. وهكذا تأتي المادة الفنية بالنسبة لأفلاطون في الصف الثالث من النظام الأنطولوجي فأولا الفكرة ثم الأشياء وأخيرا الإبداعات الفنية، ومن ثمة فإن الفن بالنسبة لأفلاطون وهم والجمال الفني ليس إلا شبحا للجمال الحقيقي.

لكن إذا كان أفلاطون قد حلل كما ينبغي الجمال الكوني فإنه لم يحسن التعبير عن هدف الفن. فالفنان ليس حرفيا ولا يصنع أوهاما محسوسة بل إنه يكشف الأثر الواقعي، لذلك يرى هيجل أن مبدأ المحاكاة لا يمكّننا من معرفة الطبيعة العميقة للفن، فلِما ننتج الطبيعة مرة ثانية إذا ما كان ما نتأمّله في حدائقنا أو منازلنا يكفينا، ثم إن الفن المحاكي لا يستطيع أن ينافس الطبيعة، يقول هيجل: «على الفن أن يبحث عن غاية أخرى عدى المحاكاة الصورية للطبيعة لأن المحاكاة في كل الحالات لا تنتج إلا آثارا تقنية لا آثار فنية». وLeonard De Vinci نقد أيضا التصور الأفلاطوني للفن عندما أقر بأن الفن هو إبداع ذاتي فالفنان رب خالق يبدع من ذاته لا عن مثال. غير أن الكاتب والروائي الإنجليزي أوسكار وايلد (1856-1900) يذهب إلى أبعد من هيجل ودي فنشي، إذ لا يكتفي بنفي المحاكاة، محاكاة الفن للطبيعة بل يرى عكس ذلك أن الطبيعة هي التي تحاكي الفن. فوارذار بطل قوات كان سببا مباشرا في انتحار العديد من الناس، ذلك أن أدبيات الفن تستبق الحياة والطبيعة، تنمذجها وتخلقها، وروني بطل شاتوبريون، وأنطوان رونكنتان بطل سارتر (وأبو هريرة بطل المسعدي) وأبطال آخرون يسكنون الأذهان ويشكلون الواقع، يقول وايلد «إن القرن التاسع عشر كما نعرفه هو بنسبة كبيرة من صنع بالزاك والطبيعة مثلها مثل الحياة تحاكي الفن، فم الطبيعة إذن؟ ليست الطبيعة الأم التي ولدتنا بل هي من إبداعنا».

2) الجمال والتمثّل.

عندما نقول إن أثر ما هو تمثل، فإن ذلك قد يعني إما أن الأثر هو انعكاس لنموذج طبيعي معطى، وإما انه نتيجة نشاط أصيل أو أسلوب نظر على حد عبارة مالرو الذي يقول "الفن هو ما به تصبح الأشكال أسلوب ".

في الحالة الأولى، التمثل هو مجرد صورة، ازدواج ظاهر ما، هو المحسوس المقدم مرة ثانية. والتمثل يكون عندها نتيجة تشويه مزدوج، الصورة كشكل محسوس لشيء ما والتمثل كرسم لذلك الشيء. ويكون التمثل بالتالي، ظاهر الظاهر دون أن تكون لدينا القدرة على تحديد درجة التشويه الذي يحمله في ذاته إذا لم يكن النموذج حاضرا لدينا. وكانط يستبعد هذا المعنى الأول الذي يجعل من الأثر رسما سيئا عندما اقر بان الفن ليس تمثل الأشياء الجميلة. فكانط يستبعد مشكل المشاركة في الجمال ويركز بحثه حول أصل التمثل. فأن نقول إن الجمال هو التمثل الجميل لشيء ما هو أن نعطي للفن خاصية جوهرية باعتباره نشاط مبدع يهدف إلى التمثل الجميل. وإذا كان الفن هو التمثل الجميل لشيء ما فإنه يهدف لإنتاج الجمال الذي يرتبط بالفنان، بأسلوب وبإلهام (شيطان) الفنان، وهو ما يؤدي إلى تغير جوهري في فهم التمثل، فليس التمثل مجهود إعادة إنتاج ولكنه مجهود إنتاج، مجهود خلق. وفي هذا المعنى يقول برقسون:" يهدف الفن دائما لان يطبع فينا أحاسيس أكثر من التعبير عنها". ومن هذا المنطلق يرتبط الفن بالأثر الجميل والتمثل يمكن أن يفيد عندها التصوير الواعي لما هو خارجي أو لما هو داخلي، وفي كلتا الحالتين فان حقيقته هي الذاتية المبدعة.

الجمال هو، إذن، ما هو جميل داخليا أي أن الفن يعبر عمن يكابد ذاته خارج كل مسافة وبالتالي عمن يكابد ذاته مباشرة، والتمثل الجميل ليس رسما للمرئي ولكنه تعبير عن اللامرئي، عن الداخلية وعما لا يمكن رؤيته. وهذا يعني أن ذاتية الفنان هو المكان الذي تتحقق وتتمظهر فيه حقيقة الفن، ذلك أن محتوى وشكل الأثر من مشمولات الذاتية المتحررة من إجبار تمثل طبيعة مادية ميتة سابقة في الوجود على الذاتية وتملي عليها المحتوى والشكل فتقتل بهذه الكيفية الجمال.

هذا يعني أن الجمال لا يرافق التمثل إلا بفضل أسلوب الفنان، والتمثل يكون جميلا عندما يصبح تعبيرا. وبالتالي فان الجمال هو شكل محدد من قبل محتوى غير مرئي. يتعلق الأمر إذن بالاعتراف بالفنان كقادر على نشاط تتوجه فيه حريته نحو حقيقة عالم جديد يتمثل فيه بحثه عن اللامتناهي، عالم تكون داخليته فيه علامة التسديد، يقول هنري دولاكروا:" للفن دائما وظيفة خلق عالم يكون فيه الفكر في بيته".

الجمال إذن ليس مجال القاعدة ولكن مجال الأفكار تماما مثلما عبر عن ذلك هيجل عندما اقر:" يتحدد الجمال كتمظهر محسوس للفكرة "، فالجمال لا غاية له فالأثر الجميل هو غاية ذاته، هو رمز التناغم الذي لا يتحقق في الإنسانية إلا بالحرية المتقاسمة. وهو ما يعني إن الفنان هو المبدع الذي يظهر عالم الإمكانات الذي يحمله في ذاته، عالم الحياة، عالم من يكابد ذاته

ويعطي شكلا للحياة عبر إنتاج أثر حي حيث يقول لافيل:" إن ما يخصّ الفن هو أن يعطي شكلا لعالم الإمكانات هذا الذي نحمله في أعماق وعينا ". إن الفنان لا ينسخ الطبيعة مثلما علمنا هيجل، انه لا يتخلى عن شيء لان الذات لا تستطيع أن تنفصل عن ذاتها، انه يهب الحياة بإبداعه للجمال.

3) الخلق الفني ومشكل الإلهام.

إذا كان الأثر الفني هو المجموع المنظم من العلامات والمواد في شكل يضعه ذهن خلاّق، مجموع ينتج فينا جماله انشراحا لامصلحيّا، ففيما يتمثل خلق هذا الأثر الذي نحدّده باعتباره الماهية الروحية للأشياء؟

يرى أفلاطون أن الخلق الفني ناتج عن الهام الآلهة أو الجن، إذ يرى أن الشاعر يخلق بفضل موهبة ربانية. ووفق هذا المنظور يبدو أن للفنان امتياز ملغز، فالوحي الإلهي هو الذي يدفعه للتأليف أو الرسم دون أن تكون له القدرة على ذلك. قول أفلاطون: «إن الشاعر لا يكون في حالة خلق قبل أن يكون ملهما من الآلهة».

كانط أيضا يطرح مسألة الشيطان الطبيعي. فالشيطان موهبة طبيعية تعطي قواعد للفن، هو استعداد فطري للذهن يقول كانط: «الشيطان هو الموهبة التي تمكّن الفن من قواعده».

أما كارل غيستاف يانغ يعتبر، مفسّرا ما يسميه البعض بالإلهام، أن الفنان كالأداة في يد اللاشعور الجمعي. غير أن هيجل يذهب أبعد من ذلك ويدحض نظرية الإلهام، إذ يرى أن الخلق الفني هو ضرب من ضروب التفكير ولكن تفكيرا لا يستند إلى المفاهيم بل إلى الأشكال والخطوط والألوان.

ذلك أن كل تفكير بالنسبة لهيجل يعني إنتاج أفكار، ورغم كون الفكرة يمكن تمثلها بطرق مختلفة فان وجود فكر يعني وجود تفكير، عمل ثقافي ومفهومي. إلا أن التفكير الفلسفي تفكير خاص: فالفيلسوف هو الشخص الذي يأخذ الفكر المحض كموضوع، لكن هذا لا يعني أن الفيلسوف يبقى في التجريد المحض والفارغ على غرار الريبي، ولكن يعني أن تفكيره ليس ترجمة مباشرة أو إعادة إنتاج للواقع، فأن نفكر فلسفيا هو أن نفكر بالكيفية التي تجعلنا نجد تدريجيا محتوى التفكير عبر أنماط ووسائط، مراحل وسطية تثري الفكر وتوضح الفكرة.

والفيلسوف من هذا المنطلق هو الذي يظهر لنا الفكرة في شكل ما، بخطابه وبنظريته. وهذا الشكل هو الشكل الفلسفي الاستدلالي. ذلك أن اللغة المفهومية هي أداة الفيلسوف، تماما كما تمثل الريشة والألوان أدوات للرسام. فالفكرة يمكن أن تقدم في أنماط مختلفة باختلاف ضروب الفكر الذي ينتجها ويظهرها، ففي حين أن فكرة السلم يقدمها الفنان في شكل رمزي، "حمامة بيضاء"، مثل ما هو الشأن مع بيكاسو مثل، فإنها تتخذ من الخطاب الفلسفي شكلا نظريا ومفهوميا في تناقضها مع فكرة الحرب. وهكذا يستطيع هيغل أن ينقد الفنان الذي يأخذ عن الفيلسوف طريقته المميزة في التفكير، لأنه في هذه الحالة، لن ينتج أثرا فنيا ولكن انتحالا لفكر فلسفي، وعوض أن يعبر عن الفكرة التي يريد إظهارها في شكل فني، يقدمها في شكل شبه فكرة فلسفية. فعندما يحاكي الفنان الفيلسوف يكون إنتاجه مناقضا للأثر الفني لأنه لا يحترم خصوصية وأصالة ضرب الفكر الفني. ولكن فيما تتمثل هذه الخصوصية بالنسبة لهيغل؟

إن العنصر الأساسي الذي يميز ضرب التفكير الفني على التفكير الفلسفي، هو الخيال. والخيال بالنسبة لهيغل ليس خاصية فلسفية فهو ليس جوهريا في إنتاج الأفكار الفلسفية، في حين أنه يمثل الأداة الأساسية والمفضلة بالنسبة للفنان عند تعبيره عن الواقع. لكن يجب أن نلاحظ أنه إذا كان الخيال يحقق للفنان أصالة منظوره، فإنه يصنع في نفس الوقت بعض الحدود. فبخياله، يصل الفنان مباشرة ودون واسطة إلى "علة وماهية الأشياء" أي أن الخيال يمكّنه من استكناه عمق ومعنى الأشياء عبر الصور وأشكال والتمثيل. وعوض أن يحصل على هذه المعرفة، على طريقة الفيلسوف، أي انطلاقا من مبدأ ما أو من تصور عام، يرى الفنان، بفضل الخيال، الأشياء في صورة حسية، في واقع فردي، ومن هذا المنطلق تكون الطريقة التي يتمثل بها الفنان الأشياء دائما أكثر ذاتية، أكثر فردية، وبالتالي محدودة أكثر من طريقة الفيلسوف، فهذا الأخير يذهب بأقل سرعة نحو ماهية الشيء بما أنه في حاجة لكي يظهرها لنا في شكل فكرة، إلى عمل مفهومي طويل يتضمن عدة وسائط، وتكون حقيقة تمثلا ته أكثر كونية من تمثلات الفنان.

الخلق الفني ينشأ، إذن، عن دور الخيال وعن طبيعة الأشكال المُفَكَّر فيها التي ينتجها الخيال، لكن ما يريد الفنان التعبير عنه هو كل «ما يتحرك ويتخمر في خاطره»، وهيغل يقدم من خلال هذه الصورة فكرة حركة تهز أفكار الفنان في داخليته، وإنه لفي هذه الداخلية شبه المبهمة لذهنه أين تهتز، تعتمل وتتخمر الأفكار، دون أن نستطيع تصوّر مأتاها ولا كيف يستطيع الفنان إخراج هذه الحياة الداخلية. المشكل هو إذن مشكل تمثل، الفنان عليه أن يتمثل هذا العالم الداخلي الذي يهزه في نفس الوقت الذي عليه فيه أن يوجد أشكال تمثلها للآخر عبر الأثر الفني. عليه إذن أن يترجم في أشكال حسية الأفكار التي توجد في ذهنه، وهنا بالذات يتدخل خياله. فالفنان هو ذاك الذي يُجَمَّع بإدراك حاد وحدّة الصور والمظاهر الحسية التي يقدّمها له الواقع الخارجي، فيخزّنها، ويمتلكها حتى يستطيع فيم بعد استثمارها ليعطي شكلا لأفكاره الخاصة. وهذه القدرة المميزة

للفنان تمثل، في نفس الوقت، حدا له، إذ أنه لا يستطيع مثلا أن يعطيها شكلا مفهوميا مثل الفيلسوف. ومع ذلك فإن هذه الترجمة للفكرة الداخلية في شكل المظاهر الحسية ليس عملا ميكانيكيا بسيطا، إنها تفترض عمل الفنان، عمل مطابقة وملاءمة، بالكيفية التي تجعل الأشكال تُطوَّع وتخضع للهدف، أي التعبير عن الفكرة. فليس الشكل في ذاته ولذاته الذي يحدد الأثر الفني: إنه العمل الذي بموجبه تجد الفكرة شكلها، وليس أي شكل بل الشكل المعبر عن الفكرة.

لذلك ليس من باب الصدفة أن يستعمل هيغل أفعال النّحت، صهر وتشكيل، ليصف العمل الذي يجمع فيه الفنان ما هو عقلاني وصوري، فهذا العمل هو عمل ثقافي، بمعنى أنه يحصل في ذهن الفنان ذاته، ويمثّل استباقا للعمل الجمالي واليدوي الذي يعطي الشكل للأثر الفني. فكل أثر فني هو نتيجة عمل يجمع العنصر العقلي (الفكرة) والشكل الحسي، والجمال يكمن في قدرة التحكم في الشكل الملائم للفكرة، في خضوع الشكلانيّ للمفهوميّ. فليس هناك جمال استيتيقي للمفهوم المحض تماما مثلما ليس هناك قيمة جمالية للشكل الفارغ من كل فكرة. لذلك كان على الفنان أن يكون له في نفس الوقت ذهنا ناشطا وحسا عميقا، لأن الأثر الفني ينتج عن الجمع بينهما. وهكذا نتبين أن هيغل يلح على أهمية النشاط الذهني والعقلي في الإبداع الفني وهو نشاط لا يؤخذ، في كثير من الأحيان، بعين الاعتبار أو على الأقل، لا يقدر حق قدره، إذ أننا نميل إلى الحكم على جمالية الآثار الفنية انطلاقا من أشكالها رغم أننا نحكم أيضا على بعض الأعمال بكونها صورية فارغة عندما تخلو من هذا البعد العقلي. وهنا بالذات تكمن أهمية المقاربة الهيغلية، فرغم كون ما نلاحظه في الوهلة الأولى في العمل الفني ليست الفكرة التي يعبر عنها الشكل، يمكن أن نقول إن الأثر الفني، بالنسبة لهيغل، يقتضي حضور الفكر من خلال الشكل دون أن تدوس الفكرة الشكل، أي أن نجاح الأثر الفني ينتج عن التوازن الناتج عن العمل الذهني للفنان بين الشكل والمضمون.

من الواضح إذن، أن أسطورة الفنان المُلهم والمبدع لاشعوريا بوحي شبه سحري أو إلهي، هي بالذات ما ينتقدها هيغل، فإذا كان النشاط الذهني ضروريا للإبداع الفني، إذا كان ذهن الفنان يجب أن يكون لا فقط يقضا بل ناشطا أيضا فإن وهم الحدس المبصر في الحلم من طرف الفنان لا يمكن أن يكون إلا خرافيا. ثم من يصدق هذا الوهم أمام صرامة الإيقاع في أبيات شعر هوميروس، وأمام البحث عن المجازات التي توشّي الأوديسا، من يصدق أن هوميروس أنتج مثل هذه الرائعة الفنية بطريقة لاشعورية أو رغما عنه.

إن الفن ليس عملا عقليا محضا، ولكن الفنان هو دائما مفكر يستعمل عقله وفكره ليختار الأشكال التي يعبر بها عن أفكاره. والفنان الذي لا يتحكم في موضوعه ويترك نفسه لقوة إلهام خلاق، لا يستطيع أن يصيب هدفه. وحتى عندما يترك في الظاهر القواعد الكلاسيكية والصورية للخلق الإنشائي، يبقى الفنان سيد الأشكال التي يفرضها على الفكر، فالمعرّي ألزم نفسه بما لا يلزم في اللزوميات، لكن إبداعاته لم تكن حرة وفوضوية بل إن الحرية الظاهرة التي مارسها جعلت من الممارسة الفعلية والمتواصلة لعقله أكثر ضرورة.

إن هيغل هو أحد أهم الفلاسفة الذين حاولوا فهم وتفسير ميكانيزمات الإبداع الفني في تفكيره حول الجماليات. ويرفض بقوة الأحكام التي تختزل الإبداع في الإلهام فالفنان لا يقدم ميكانيكيا إلهاما، ولكن في نفس الوقت الذي يؤكد فيه على أهمية العمل الذهني للفنان، يرفض اختزال الفن في الفلسفة يرفض المماهاة بين الإبداع الفني والإبداع المفهومي.

III- الفن والمنفعة.

توجد في كل المجتمعات والدول العصرية هياكل تهتم بالفنون الجميلة، وهي هياكل ترتبط عموما بالمسألة الثقافية، مما يتضمن تحديد الإبداع الفني باعتباره عملا ثقافيا يتسم بالجدية ويرسى قيم جمالية أصيلة تليق بالإنسان من حيث هو كائن ينتج وجوده لذاته. غير أن بعض المواقف البراغماتية (النفعية) لا ترى في الفنون الجميلة إلا مجالا لإنتاج آثار نافعة، وبالتالي تكون غاية الأثر الفني مرطبة بالمصلحة. فكيف تتحدد قيمة الأثر الفني؟ هل تتحدد بالمنفعة المادية أم بما أراد الفنان أن يعبر عنه من تمثلات روحية لا مصلحية؟ وإلى أي مدى يمكن أن تحدد المصلحة جمالية الأثر الفني؟ ثم كيف يمكن أن نقيم الأثر الفني حتى نرد الاعتبار للفن في عصر غدى فيه الفن سجين العلاقات الاقتصادية؟

لا غروي أن الإقرار بأن قيمة العمل الفني تقاس بمدى منفعته، هو إقرار يتضمن أن الفن نافع، أي إن الفن وسيلة لتحقيق غاية خارجة عنه. فالفن، من هذا المنظور، ينتج أشياء يكون استعمالها مفيدا، إذ يهدف الفن إلى المفيد، وكل أثر فني تكون له بالضرورة قيمة استعمالية، غاية أُبدع من أجلها. فيتحدد الجميل تبعا لذلك بالنفع، فالجمال غير النافع هو قبح. ومن هنا تبرز نفعية أو برغماتية الفن، وهذه النظرة البراغماتية تجعل من الأثر الفني قريبا من إنتاجات التقنية.

كذلك هو الشأن عند اليونانيين القدامى الذين كانوا يجمعون دائما الفن والنافع، الفن والمستحب. فالأثر الفني عندهم يقوم بوظيفة، والجميل هو النافع. ويبدو، في إطار هذه الرؤية للفن، أن الأثر الفني يشبع حاجة ما، فهو وسيلة لتحقيق غاية، والتمثال الجميل مفيد لأنه يمكن إحساسنا من التجلي وبالتالي يمكننا من الحصول على نشوة ما. ووفق هذا التصور يكون الفن ناجعا، إذ يهدف إلى إشباع عملي، فهو يشبع بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة حجاتنا، والسؤال الأساسي الذي علينا طرحه أمام أثر فني هو: «لما يصلح هذا الأثر؟». وأفلاطون في محاورة «هيبياس الأكبر» يقدم تعريفا ـ سينفيه فيما بعد ـ للجميل يربط فيه الجمال والنفع، وهو تعريف السفسطائي هيبياس الذي يقول: «نحن نسمي أعينا جميلة لا تلك التي لا ترى شيئا ولكن تلك التي ترى وتصلح لهذه الغاية». وهذا يعني أن القبيح هو ما لا يصلح لشيء.

ذلك هو موقف القدامى، ولكن يجب أن نلاحظ أن الجماليات المعاصرة تنحى أيضا نحو هذا الاتجاه، فالكرسي أو الأريكة الحديثة هي مواصلة للتقنية، والجمالي في البيئة الإنسانية اليوم، بدءا بالأدوات الرائجة الاستعمال وانتهاء بتنظيم المدن ينحى إلى الوظيفي، النافع والملائم. والجماليات الصناعية المطبقة في البحث عن الأشكال الجديدة الملائمة لوظائف المنتوجات تلتقي بالتصور اليوناني القديم، فالجمالية الوظيفية المعاصرة تستعيد الفكرة اليونانية التي تقر أن النافع هو جوهر الأثر الفني. لكن هل يمكن فعلا أن نماهي بين الأثر الفني والمنتوجات التقنية؟ بين الفن وما هو نافع؟

إن من يتأمل لوحة فنية يعلم جيّدا أن السؤال «لما تصلح هذه اللوحة؟» هو سؤال لا معنى له في التجربة الجمالية، إذ كيف يمكن أن يكون الأثر الفني وسيلة لبلوغ غاية؟ واقعا يكون استعماله مفيدا؟ هل أن الفن يهدف جوهريا إلى الوظيفي؟ كيف يمكن لانشراح نزيه، يدقق كانط، أن يكون في علاقة مع النافع؟ كيف يمكن أن نماهي الآثار الفنية بالإنتاجات التقنية التي هي نافعة بالماهية بما أنها تقتضي تطبيق معرفة في إنتاج خيرات مادية؟

في الواقع، تقتضي هذه الأسئلة الاستنكارية بأن الفن لا يمكن أن يرتبط بالمنفعة المادية، وعندما نخرج عن الزاوية البراغماتية يبدو أن النافع ليس له قيمة، بل أكثر من ذلك، يبدو النافع قبيح مثلما يذهب إلى ذلك الروائي الإنجليزي أوسكار وايلد في كتابه «نوايا»، فبعيدا عن إبتذالية الحياة اليومية ينتج الفن نشاطا ثمينا ولامصلحيا، ذلك أن الأثر الفني ينتزعني من عالمي الخاص والضيق، عالم المنفعة والمصلحة والحاجات اليومية المبتذلة، وينعشني إذ يزج بي في عالم آخر، حتى وإن كان هذا العالم من وحي الخيال. فالأثر الفني لا يمدني بالنافع و المستحب بل عكس ذلك ينتزعني منه مثلما أقر ذلك أفلاطون في المحاورة المذكورة أعلاه عندما قال ردا على تحديد السفسطائي هيبياس للجميل :«إن القدر الجميل و الملعقة الجميلة تمكنني من مشاهدة الجمال في ذاته»، و الجمال الفني من هذا المنظور يتعالى على الوظيفة المبتذلة، و الأثر الفني لا يبدو صالحا لشيء مادي مباشر، إذ هو عمل ثقافي يمكننا من التعبير عما هو سامي في الإنسان، إذ هو «تعبير عن تمثلات الروح» يقول هيغل، و بالتالي تتحدد جماليته بالمطابقة بين الشكل المحسوس و المضمون الروحي، مطابقة تقتضي ضربا من التفكير يكون الخيال وسيلته الجوهرية. ومثل هذا النشاط السامي لا يمكن أن يرتبط بمصلحة مادية. وكانط يذهب إلى أبعد من ذلك عندما أقر في القرن الثامن عشر بأن الفن لا يمكن أن يكون وسيلة وإنما هو غاية في حد ذاته، ذلك أن الجميل في المنظور الكانطي هو موضوع حكم ذوقي نزيه، ولا نستطيع وفق هذا التصور أن نربط الفن بالنافع أو بالمصلحة العملية. وهذا يعني أن الجميل في الأثر الفني يبعدنا عن كل إشباع خبري أو مصلحي، خاصة وأن كانط كان له الفضل في التمييز بين ما يروق للحواس، أي ما يمكن أن يكون نافعا لحواسنا وهو المستحب وبين الإحساس النزيه بالانشراح الذي يمثله الجميل. فكيف يمكن للأثر الفني أن يكون نافعا في حين أنه لا يفتننا بطريقة محسوسة بما أنه يجرنا بعيدا عن العالم ويحررنا من إمبريالية رغباتنا الحسية؟ غير أن نقد الموقف البراغماتي الذي يربط بين الأثر الفني والمصلحة من قبل الموقف المثالي الذي يعتبر الفن غاية في حد ذاته، يبدو نقدا مغاليا. فهل أن النافع هو فقط وسيلة لتحقيق غاية ما؟ ألا يمكن أن يوجد نفع أوسع وأعمق من النفعية المادية الضيقة؟

هذا يعني أنه لا يمكننا أن نختزل النفع في الربح المادي فقط، إذ يمكن أن يعني النافع في معنى ثان ما هو قادر على تحقيق سعادة الإنسان. والنافع من هذا المنطلق يمكن أن يكون الكيفية التي أحقق بها الانشراح والسرور، ويكون الفن بمثابة الوعد بالسعادة. وبالتالي فيما عدى النفع المادي المباشر، يوجد نفع وجودي أعمق وأشمل، ولا يكون النافع من هذا المنظور وسيلة مرتبطة بتحقيق نتيجة ما ولكن نشاطا مرفوقا بالانشراح، نشاطا يثري الوجود الإنساني ويمكّن الفنان كما المستهلك من التجلي الروحي. ففي هذا المستوى وعلى عكس المنتظر تكون النزاهة ذاتها مصدرا للسعادة والخلود، والفن الذي هو ثمرة نشاط لا غاية عملية له يكون نافعا بما أنه ينتج قيما نوعية، فيكون الأثر الفني، في نفس الوقت، جميل وخير ونافع لأنه يسهم في سعادة الإنسان وتروحنه.

وهكذا نتبين أن تقييم الأثر الفني بنفعه يؤدي إلى تهميش البعد الثقافي للعمل الفني وينزل به إلى مستوى الابتذال الذي من المفروض أن يحررنا منه. لكن رغم ذلك لا يمكن أن ننفي كل نفع على الآثار الفنية، إذ يبدو الإبداع الفني كالوعد بالسعادة

والتروحن (الارتقاء الروحي) ويحقق بالتالي نفعا روحيا يخلصنا من الموقف المثالي الذي يعتبر الفن غاية في حد ذاته، ذلك أن مقولة «الفن للفن» هي مقولة صورية وجوفاء لا تخدم الفن بقدر ما تؤدي إلى نخبويته.

IV- الفن والرغبة:

يسعى فرويد إلى فهم الفن انطلاقا من الرغبة، إذ يبدو أن الرغبة باعتبارها الميل الذي يدفع الإنسان إلى تحطيم الموضوع والتضحية به في سبيل إشباع ذاتي، هي الحد الذي يمكّننا من فهم الجمال الفني، أليس الجميل هو ما أرغب فيه وأود امتلاكه؟ لكن هذه النظرة للفن خاطئة باعتراف فرويد نفسه، بما أنها لا تُعلمنا شيئا عن الفن وإنما فقط عن شخصية الفنان. ثم إذا كان تمثّل جسد عار يوقظ فينا رغبة جنسية فهذا يعني أننا لا ننظر إلى اللوحة في بعدها الجمالي، ذلك أن الجمال الفني لا يهب نفسه لرغباتنا ولا يتعلق إلا بالجانب النظري للذهن الذي يُبقي على موضوعه في حريته. وهذا يعني أن علاقة الإنسان بالآثار الفنية والجميل ليست من باب الرغبة، لأن الأثر الفني يحرّرنا من الرغبة الحسية ويوصلنا أبعد من ذلك، إلى انشراح لا مصلحي وتأملي صرف مثلما ذهب إلى ذلك كانط، فتحديد الفن انطلاقا من المحسوس والرغبة هو تحديد منقوص، فالفن هو الذهن الذي يأخذ ذاته كموضوع إذ يمثل خلق واقع جديد ويستخرج الحقيقة العميقة من المظاهر الحسية ويعبر عنها. وهيجل يقدم لنا مثال التماثيل الإغريقية إذ أن الفن الهيلنستي عنده يجعل الشكل الإنساني أكثر كمالا إذ يبعث فيه الحياة ويروحنه وما نراه في الفن الكلاسيكي بصفة عامة هو الروح بكامله، كمكون لعمق الأثر الفني، وأندري مارلو هو أيضا، يرى في الفن خلقا لواقع روحي جديد، إبداعا للإشكال يقول: «الفنانون الكبار ليسو محاكين للعالم بل منافسوه» كذلك الشأن مع بول كلي الذي يقول: «إن الفن لا ينتج ما هو مرئي بل هو ما يجعل الأشياء مرئية».

نستطيع إذن أن نرى في الجميل الفني تعبيرا محسوسا للفكر، فالجميل يتحدد باعتباره التمظهر المحسوس والإمبريقي (التجريبي) للفكر، للعنصر الأرقى للفكر والكيان، فالجميل هو وحدة للشكل المحسوس والفكرة الكونية يقول هيغل: «عندما تبقى الفكرة متّحدة ومماهية لمظهرها الخارجي فإن الفكرة لا تكون فقط صادقة ولكن جميلة، فالجميل هو التمظهر المحسوس للفكر».

المكتبة الفلسفية المصورة philo-vidéothèque

http://snap.vu/opbq

مطلب الكلي الكوني كرهان لبرنامج الفلسفة ومدخل إشكالي: الإنساني بين الوحدة والكثرة ودرس الخصوصية والكونية (مجموعة فيديوهات)

http://snap.vu/jpbq

المدرسة الرقمية التونسية: فيديوهات فلسفية فيها دروس مختلفة وحصص منهجية

http://snap.vu/hpbq

مجموعة فيديوهات بها عدد من الدروس وحصص المنهجية حوالي 15 فيديو

http://snap.vu/ypbq

Edgar Morin: le défi de la complexité

http://snap.vu/zpbq

حوار بين إدغار موران وطارق رمضان حول الأخلاق اليوم بين النظرية والممارسة

http://snap.vu/7pbq

المناظرة التاريخية بين فوكو وتشومسكي: الطبيعة البشرية: العدالة ضد السلطة

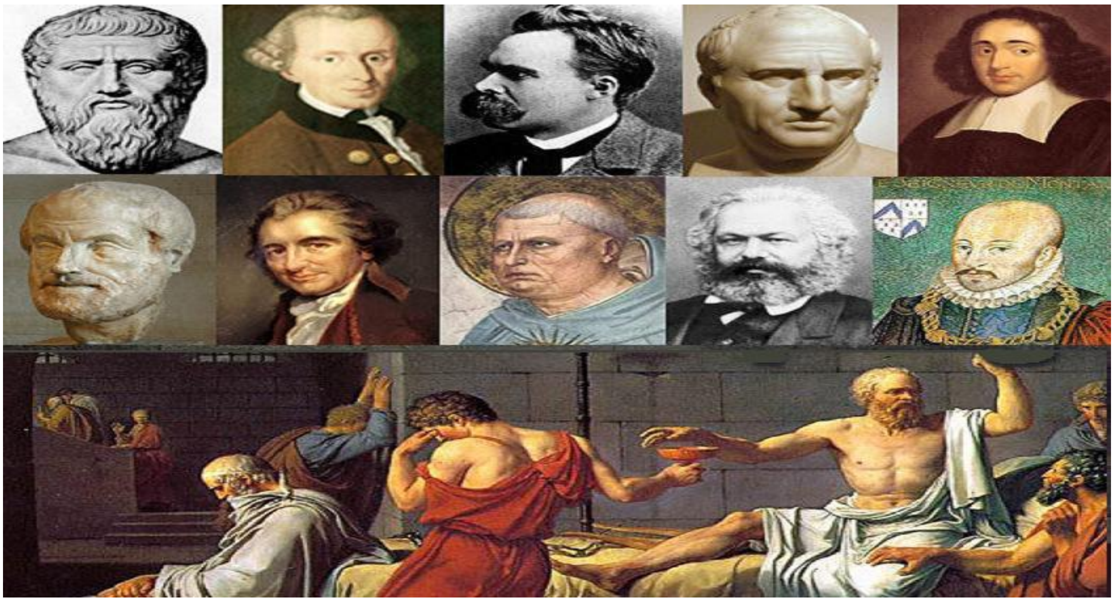
وفي الأخير . . . .



فلاسفة الشرق

و

فلاسفة الغرب



اختلفت وتنوعت أفكارهم وأراءهم ورؤاهم ولكن جمع بينهم الانتماء للقيم الأخلاقية والروحية والمعرفية للإنسانية.

قال الله تعالى:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا

ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ . **الحجرات** 13